جيرار ليكلرك

العولمة الثقافية

الحضارات على المحك

ترجمة

جورج كتورة





جيرار ليكلرك

- مواليد 1943
- درس الفلسفة في جامعة السوربون.
- دكتوراه في الانتروبولوجيا من مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية 1969.
- أستاذ متقاعد في قسم علم الاجتماع في جامعة باريس الثامنة في سان ـ دنيس 2003.
- ترتبط دراساته بمجال البحث حول الوظيفة الايديولوجية للعلوم الاجتماعية، وبخاصة حول الانتروبولوجيا والاختصاصات التي تقع في دائرتها، والتي يشار اليها تقليدياً تحت اسم: الاستشراق، علم اجتماع الثقافة، موقع المثقفين ووظيفتهم وسط المجتمعات التقليدية، ثم في المجتمعات ذات النمط الحديث، وما بعد الحديث.
- نشر جيرار ليكلرك مقالات متعددة حول العولمة الثقافية، وحول التداول العالمي للفن بشكل عام. نشرت مقالاته في مجلة (ESPRIT) حول معاينة الكونية وحول قيمة الحقيقة في العلوم الاجتماعية ذات الاصل الغربي.
- قد تم ذلك بمناسبة النقاش حول ما بعد الحداثة وحول الدراسات الثقافية.
- قدم 2003 مداخلة خصصت حول العولمة. جرى ذلك في اطار (UTLS) (جامعة كل المعارف).
- طبع العديد من الكتب ومنها:
- الانتروبولوجيا والاستعمار (مطبوعات فايار 1972). (الكتاب مترجم للعربية . المترجم).
- مراقبة الانسان (مطبوعات Seuil 1979).
- تاريخ السلطة (المطبوعات الجامعية الفرنسية 1996)
- مجتمع التواصل (المطبوعات الجامعية الفرنسية 1999)
- العولمة الثقافية (المطبوعات الجامعية الفرنسية 2000)
- سوسيولوجيا المثقفين (سلسلة Que Sais-je) سيصدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة



جورج بطرس كتورة
مواليد: لبنان 1945

العمل:

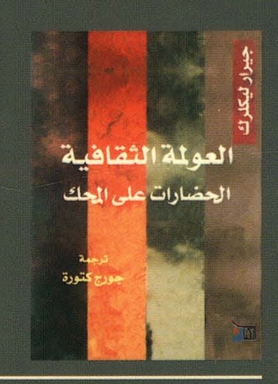
أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
الجامعة اللبنانية. عميد كلية الاعلام والتوثيق.

الشهادات:

إجازة في الفلسفة ـ كلية التربية الجامعة اللبنانية 1970.
دبلوم في الفلسفة ـ كلية التربية ـ بيروت 1971.
دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنجن ـ المانيا (الغربية) 1977.
يجيد العربية ـ الفرنسية والألمانية ـ مع إلمام بالإنكليزية والفارسية والتركية.
تولى ادارة كلية الاداب. ورئاسة قسم الفلسفة وعمادة كلية الاعلام والتوثيق في الجامعة اللبنانية.

المؤلفات والأبحاث:

كتاب بد العارف لابن سبعين دراسة وتحقيق دار الأندلس.
طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: المؤسسة الجامعية (مجد) 1987.
محاضرات في علم الاجتماع لأدورنو ـ ترجمة مركز الإنماء القومي 1989.
الانثروبولوجيا والاستعمار ـ ليكلرك ـ ترجمة. مجد1999.
معجم العالم الإسلامي كريزر ـ ديم ماير ـ مجد 1992.
ط ثانية 1998(ترجمة عن الألمانية).
الفكر السياسي في القرن العشرين ترجمة. مجد 1994.
ماكس ڤيبر والتاريخ مجد 1995.
المعرفة والمصلحة (هابرماس) معهد الإنماء العربي 1998.
المشاركة في تحرير الموسوعة الفلسفية العربية، بكتابة العديد من المواد في الأجزاء الثلاثة. مع المشاركة في تحرير الجزء الثاني.
اطلس الفلسفة. سلسلة المكتبة الشرقية، الى جانب العديد من المقالات والمراجعات في الصحف والمجلات المتخصصة مثل الاجتهاد ـ الباحث ـ الفكر العربي ـ الفكر العربي المعاصر جريدة النهار ـ جريدة الحياة



العولمة الثقافية

الحضارات على المحك

أصبحت كلمة العولمة كلمة سائدة الانتشار في الوسائل الاعلامية كما في اوساط الرأي العام، ما يعني انها تلعب دور وظيفة حقيقية لا نقاش فيها، ودور مادة تثير نقاشاً ومعارضة لا حدود لهما، الا ان معناها قد ارتبط غالب الاحيان بدائرة اقتصادية وبالمعنى الحصري للكلمة (السوق الرأسمالي العالمي).

في هذا الكتاب جرى التركيز على البعد الثقافي الذي تشغله هذه الظاهرة، أليست العولمة ايضاً - بل غالباً - ابراز علاقات تقارب بين مجتمعات مختلفة متباينة ومتصارعة احياناً؟ ألا يجدر بنا ان نرى بعد الآن في العلاقة الحميمة بين الشرق والغرب، بين الاسلام والمسيحية، بين اميركا والصين، بين اليابان واوروبا، فجر تاريخ جديد؟ واذا كان الجواب ايجاباً فهل يكون هذا الاحتكاك حاملاً «لصدام حضارات» قاتل؟ او هل ستعبر المواجهة المسالمة عن بداية انسانية واعيه لنفسها كلياً، عن ولادة حقيقية لنوع انساني حدده الفلاسفة سابقاً بوصفه نوعاً حيوانياً وهب العقل والحس الاجتماعي بفطرته؟


ردمك ISBN 9959-29-226-6



موقعنا على الانترنت:
www.oeabooks.com

العولمـة الثقافيـة

الحضارات على المحك

جيرار ليكلرك

العولمة الثقافية

الحضارات على المحك

ترجمة

د. جورج كتورة

دار الكتاب الجديد المتحدة

عنوان الكتاب الأصلي

· **La Mondialisation Culturelle**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2000 في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ـ فرنسا

حقوق الطبعة العربية محفوظة لدار الكتاب الجديد المتحدة بالتعاقد مع دار المطبوعات الجامعية الفرنسية

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 6703/14 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

جيرار ليكلرك
العولمة الثقافية – الحضارات على المحك تعريب: د. جورج كتورة
504 صفحات، 17 × 24 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-226-6
رقم الإيداع المحلي: 2004/5942

الطبعة الأولى: أيلول/سبتمبر/الفاتح 2004 إفرنجي

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ **oeabooks@yahoo.com**

المحتويات

القسم الثالث
مستشرقون غربيون ومثقفو العالم الثالث
(المستغربون الشرقيون)

القسم الرابع: الشرق والغرب

القسم الخامس: إحراجات الكوني

مقدمة الطبعة العربية

حين يقرر الكاتب كتابة عمل ما، فهو يتصور بشكل مضمر إلى حد ما جمهوراً معيناً، مع علمه بأن العمل سيكون «مفتوحاً» وأن قدره، سيظل مجهولاً عنده، وبالتالي فلن يقدر حصر قرائه. فهل سيقرأ هذا العمل؟، وبأي عدد من القراء؟ وأي نوع منهم، هل سيفهم، وبنفس المقاصد التي وضعها هو أو بغموض ما؟ أو على الأقل كيف سيتم فهمه؟ تفترض كل هذه الأسئلة بالطبع أن الكاتب قد عرف كيف يتعامل مع نصه.

في حالتنا هذه وبعد أن سنحت لي الفرصة لنشر هذا الكتاب باللغة العربية أستطيع القول وبكل بساطة «إن العولمة الثقافية» أي هذا الكتاب كان قد أعد لجمهور جامعي و/أو مثقف. وبدوري أقول إني قد وضعته بصفتي باحثاً ومثقفاً في وسط عالم جامعي فرنسي اللغة. من جهة أخرى ونظراً لموضوعات هذا الكتاب، والتي ترتبط بحركية النصوص والأفكار على مساحة الكرة الأرضية، وبما يتجاوز الحدود اللغوية والحضارية بين عوالم ثقافية ظلت وإلى حد قريب وفي أجزاء كبيرة منها يجهل بعضها البعض الآخر، من هنا يبدو لي ممكناً، بل إني أتمنى، أن يتجاوز هذا النص الجمهور المحدود الذي تصورته أول الأمر؛ وأن يصل إلى المثقفين، أو بشكل عام إلى قراء البلدان التي كنا نطلق عليها

سابقاً بلدان الشرق أو العالم الثالث أو بلدان الجنوب كما نقول بلغة اليوم. بعبارات أخرى، يخيل إلي أن هذا الكتاب ولحسن الطالع قد انرسم وسط مخطط هذه الوساطات الفكرية التي يشكل هذا النص محوراً لها.

لهذا، فأنا أعبر عن بالغ سعادتي أن تكون «العولمة الثقافية» غرض ترجمة إلى اللغة العربية، التي هي أداة التواصل الكبرى مع حضارة كبرى خارج المحور الأوروبي، وأن تكون بيروت، التي تعتبر منذ زمن طويل مدينة الوساطات والاحتكاكات ومدينة المبادلات الثقافية بين الشرق والغرب، بين الشرق الأدنى وأوروبا هي المدينة التي سترعى عملية النقل هذه.

سيلاحظ القارىء، علماً أنه ليس بإمكاني أن أقدم نفسي عالماً بالإسلاميات (ذلك أن شرط هذه الوظيفة الأول على ما يخيل إلي هو معرفة اللغة العربية، وأنا للأسف لا أستطيع ادعاء ذلك)، كما سيتضح الأمر في الصفحات التي تلي أني تطرقت للحضارة العربية ـ الإسلامية، وللتغيرات التي طرأت عليها إبان القرنين الأخيرين، وللعلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي وللمكانة المميزة ـ أو المركزية ـ التي احتلها الاستشراق الفرنسي منذ فولناي حتى برك مروراً بماسينيون. لذلك تعتبر الترجمة إلى العربية بالنسبة لي مناسبة لتحديد بعض المواقف التي حاولت الدفاع عنها. من المستحيل علي في هذا السياق أن أتجنب أو أن أتجاهل أطروحة إدوار سعيد حول الاستشراق بوصفه خطاب سيطرة، أو خطاب سلطة أكثر مما هو خطاب معرفة، ما أدى إلى بناء موضوع يدعي وصفه وتحليله كما لو كان موضوعاً متخيلاً اسمه «الشرق».

لنلاحظ أولاً، إذا كان «الشرق» بحسب سعيد، بناء متخيلاً وأيديولوجياً، فإن المجتمعات التي تنضوي ضمن هذا المفهوم، هي وحدات حقيقية بالفعل وقعت تحت سيطرة الاستعمار وفي ظل احتلاله، وقد قدم الاستشراق الحجة العلمية والأدبية لهذه المغامرة. ناهيك عن أن «الشرق» هو بمثابة حقيقة أكثر اتساعاً من العالم العربي ـ الإسلامي. من هذه الزاوية يمكن القول إن كتابي قد تناول الشرق في مجمله لا العالم العربي ـ الإسلامي وحسب؛ خلافاً لذلك فإن كتاب إدوار سعيد، الذي يزعم الحديث عن «الشرق» لا يتطرق أساساً سوى إلى

عالم الشرق ـ الأدنى. ثم إني حاولت أن أظهر أن العلاقات بين خطاب العلوم الإنسانية وموضوعها، أو مواضيعها (المجتمعات العربية ـ الإسلامية، والمجتمعات الهندوسية/ الهندية والصينية واليابانية أيضاً) هي علاقات على درجة بالغة من التعقيد وهذا ما لم يتطرق إليه إدوار سعيد. أضيف أيضاً وإن على سبيل التجاوز، حتى لو كنت قد استخدمت، وبوفرة، مفهوم «الحضارات» لأشير إلى هذه المجموعات الثقافية والتاريخية الكبرى، والتي هي إلى حد ما غرض «الدراسات التاريخية» الأميركية، فإن إشكاليتي لم تكن إطلاقاً إشكالية هنتنغتون، الذي يعتبر الحضارات عوالم مقفلة لا تتغير، قدرها صراع تاريخي عريق في قدمه وقد بات الآن عالمياً.

لقد تأثرت أنا وبقوة ـ وكذلك كان إدوار سعيد متأثراً بأطروحة ميشال فوكو حول علاقات المعارف بالسلطات. فكتابي الأول «الأنتربولوجيا والاستعمار» وقد كتبته حين كان عمري 25 سنة حيث صدر عام 1972، قد أظهر كيف أقامت الدراسات الإثنية الأفريقانية، سواء الفرنسية منها أو الإنكليزية روابط سياسية وأيديولوجية وثيقة مع النظريات والممارسات الاستعمارية. [الكتاب هذا ترجم ونشر بالعربية، منذ العام 1978. وقد قام مترجم هذا الكتاب بترجمته]. لم أشك إطلاقاً أن الدراسات الإثنية وبأكثر من اعتبار، قد كانت شكلاً من أشكال الخطاب الاستعماري، الذي كان بدوره تعبيراً عن إثنية مركزية مغلفة بالطيبة. من الخطورة بمكان أن نقع في سذاجة ملائكية، تتناسى العنف الطبيعي أو الرمزي حيث كانت مصدر العديد من المعارف حول الإنسان.

انطلاقاً من هذا الشعور بالتفوق الأخلاقي والفكري، المستند مادياً على سيطرة عسكرية مطردة، وعلى سيطرة تقنية واقتصادية وسياسية تطورت «العلوم التي نسميها في أيامنا علوماً اجتماعية وإنسانية». منذ قرابة عقود ثلاثة استعيد السؤال حول هذه الخطابات والمعارف فكانت موضع شك، كما تم التساؤل أيضاً عن تاريخانيتها التي ـ طوعاً أو مرغمة ـ تجد أصولها ومدى اتساعها من خلال السيطرة الاستعمارية الأوروبية. فهل أصبحت هذه الخطابات وهذه المعارف، تبعاً للأيديولوجية المكروهة الوضعانية أو العلموية معارف حيادية

وموضوعية، أو هل ستبقى الخطابات المتجذرة في السلطات؟ إنها تمثل وبأحسن الأحوال تأويلاً يجب إعادة بناء «أو تفكيك» المكونات غير المتساوقة فيها، والتاريخية؛ أو بأسوأ الأحوال بناء أو تفكيك عناصر المركب المعرفة/ السلطة الذي تحدث عنه فوكو، ما حدا بهذه الخطابات أن تنحرف باستمرار من خلال ادعاءاتها الكونية والعابرة للتاريخ.

تكمن إحدى رهانات عصرنا الكبرى، وهذا ما أوضحته الضجة التي أثيرت حول كتاب إدوار سعيد، في معرفة ما إذا كانت هذه الخطابات مع الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والاقتصادي والسياسي الذي وضعت فيه، ما إذا كانت مجرد تفسيرات أيديولوجية ومتخيلة للإثنية المركزية ولسيطرة الغرب. أو ما إذا كانت تشكل نقطة انطلاق نافعة، بل ضرورية لعلوم إنسانية كونية بحق، تملك مشروعيتها العابرّة للتاريخ وللثقافة.

تتميز أطروحتي الشخصية بنقطتين منفصلتين. أولاً، من الصعوبة بمكان فهم هذه الخطابات دونما أخذ الشروط التاريخية والجغرافية التي أنتجتها بعين الاعتبار. كانت الإثنولوجيا كما الاستشراق أول الأمر أداة بيد القوى الاستعمارية: فالمعرفة كانت (وتبقى) أحياناً أداة بيد السلطة. ولكن وفي نفس الوقت، بدا لي - ويبدو لي مرة بعد أخرى - أنه لا يمكن رد الإثنولوجيا إلى هذا الخطاب، ذلك إن أصبحت أو يمكن أن تصبح معرفة أصيلة. ذلك أنه إذا كان بمقدور العلوم الاجتماعية أن تستمد أصولها من الحالة التاريخية للسلطات (ومن السلطة الامبريالية والاستعمارية)، وإذ كنا نجد في صلبها - في أرشيفاتها القديمة بشكل خاص - العديد من الأحكام المسبقة ومن المفاهيم الخاطئة والتصورات الوهمية ومن الإشكاليات التي تبدو لنا بعد الآن أيديولوجية، فمع ذلك نرى أنها تشكل المواد التي يجب على الباحثين في المستقبل استخدامها من أجل تطوير تاريخ عالمي أصيل وتطوير أنتروبولوجية حقيقية. لم يكن كبار علماء الإثنولوجيا ولا كبار المستشرقين أساساً ممن يمارس النهب الثقافي ولا كانوا خدام الامبريالية برضاهم. لقد كانوا أيضاً - وبخاصة - وسطاء فعليين، ممن يمررون الثقافة، ونقاط عبور ما بين الحضارات.

ثمة فك ارتباط ممكن بين المعارف وبين السلطات، وثمة مثال موضوعية وحياد، يمكن تصوره وبلوغه أحياناً، يكون ذلك بواسطة «أركيولوجيا» أو تأويل ممكنين، أو أيضاً بواسطة أنتربولوجيا عالمية وكوزموبولوتية، عابرة للحضارات، أي كونية بالقوة.

هكذا ما زالت العلوم الإنسانية وما دامت هيكليتها المعرفية غير أكيدة، وما دامت بعيدة عن علوم الطبيعة، فهي علوم لا يمكن ردها إلى الشروط التاريخية والسياسية المرتبطة بنمط إنتاجها. ولمزيد من الدقة، فإن الإسلاميات (قد كانت وتبقى إلى بعيد) مستقلة عن العلاقات اللامساواتية التي نسجت إبان الحقبة الاستعمارية، والتي فقدت في المرحلة التي نطلق عليها اسم مرحلة الاستعمار الجديد، أو مرحلة ما بعد الاستعمار. ومع ذلك فبإمكان النتاج الفكري عند كبار علماء الإسلاميات الأوروبيين والأميركيين، وبواسطة عمل يقوم على التقطيع وعلى إعادة التأويل، أن يتجاوز هذا السياق القائم على التجزئة وأن يصل إلى هدف إنساني كوني وعلمي. بكل الأحوال يبدو لي أنه من الضرورة بمكان التنويه بالمكانة التي يشغلها البحاثة والمثقفون الخلاسيون في قلب العلوم الاجتماعية وفي قلب ما يعرف «بالاستشراق الجديد» أي وسط ما يعرف «بالدراسات الإسلامية الجديدة»، يعود ذلك لحساسية موقعهم المزدوج الثقافة، ولكونهم في آن واحد في قلب العالم الذي انطلق منه (الإسلام على سبيل المثال) والعالم الغربي حيث ينتظرهم الجمهور الأول الذي يتلقى نتاجهم الفكري. لم يكن هدفي، أثناء كتابة هذا الكتاب أن أقدم دفاعاً عن الاستشراق. بل ما توخيته كان أساساً إبراز مظهر لم يركز عليه مطولاً في العولمة: أي إبراز بعدها الثقافي. ومن ثم لا الدور الذي لعبه البحاثة وحدهم (مشارقيين أو مغاربيين)، بل دور المثقفين في بعض أجزاء من العالم الذي وجدوا فيه. سواء كانوا وسطاء أو محررين، لم يكونوا إطلاقاً (لا دائماً ولا بالضرورة) حصان طروادة الغرب، بل رواد عالمية لن تكون لا استمراراً لشكل من أشكال السيطرة الثقافية الغربية، ولا التعبير الثقافي عن كرة أرضية تمزقها حرب حضارات مسورة بخصوصيات هويات فاعلة على الصعيد العالمي وفي وسط المجموعات

الحضارية الكبرى، ما يمزق الكرة الأرضية بشكل لا شفاء منه.

إن العمل الذي يلي ليس عملاً متشائماً عن قصد، ولا هو متفائل بشكل خاص. فهو لا يجهل التوترات القصوى التي خلفتها أحداث الحادي عشر من أيلول، ولا ما أعقبها من نتائج عسكرية وإرهابية، ولا التيارات العميقة ـ التقنية، العلمية والأيديولوجية ـ التي تترك مجالاً للأمل بالوصول إلى تسامح أكبر، أساسه الفهم الأفضل لما يقوم بين الثقافات. إن التوتر بين الحلف الديني في بعض البلدان الإسلامية (وهذا ما نطلق عليه في الغرب اسم «الأصولية»)، وبين قوى العلمنة ـ والتي تكون كونية العلوم والتقنيات إحدى محفزاتها ـ هي بنظري من العناصر التي تسمح بفهم الدينامية التي تحرك العالم الحالي. إن المثقفين بوصفهم ثمرات «الحداثة» العقلانية، وبوصفهم طبقة عالمية إلى حد ما، أو طبقة عابرة للحضارات، لهم في المكان الصحيح الذي يسمح لهم بلعب دور الوسطاء من أجل تفاهم إنساني يجب بعد الآن تصوره على مستوى الكرة الأرضية بكاملها.

ما أريده هنا، وما لم أقم به في النسخة الأصلية لهذا الكتاب، هو التعبير عن رفض التبسيط القائم على مجرد مقابلة السمة النكوصية التي تتسم بها التقاليد الدينية الجامدة، بالجانب «التقدمي» لليبرالية التي يظن أنها الوحيدة التي يقدر لها أن تقوم على التغير التقني والاقتصادي. ربما يقدر للعالمية الثقافية أن لا تكون مؤسسة فقط على استمرارية التقاليد القديمة المتعددة، ولا على وجود حداثة واحدة وحيدة ذات أصل غربي. إن إشكالية الحداثة، في بلاد الإسلام، لا تكمن ربما لا في «أسلمة الحداثة» ولا في «تحديث الإسلام». ربما كان قوامها على الأرجح كامناً في ابتداع عالم تتعايش فيه بسلام تعددية التقاليد وحيث تجد العديد من الحداثات مكاناً مشروعاً لها، بما في ذلك العديد من الحداثات الإسلامية. رغم كل شيء، تبدو لي الديموقراطية أمراً كونياً عابراً للثقافة، وشرطاً لازماً لكل حل قابل للحياة، أريد أن أقول لكل تجاوز للصراعات.

صحيح أن الحالة في الشرق الأدنى، وفي القريب العاجل لا تبدو متطابقة مع منطق كهذا، ولا تدعو أيضاً للتفاؤل. إن الحروب التي تستعر هناك سواء

كانت مستمرة كما في حالة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، أو سواء كانت نتيجة استراتيجية، أو مناخ جيوسياسي أميركي قائمين على المغامرة ـ فهي من الأمور التي تعطي الحق، على ما يظن ـ لأطروحات هنتنغتون (وإدوار سعيد أيضاً). لكنه من الأفضل لنا أن ننحاز إلى ماكس فيبر الذي يقول إن على علماء الاجتماع التوقف عن لعب دور الأنبياء. ثم إن كتابي هذا ليس أكثر من حصاة صغيرة وسط «اللعبة الكبرى» الجيوسياسية التي تشعلها القوى والمشاعر المتطرفة.

جيرار ليكلرك
(جامعة باريس الثامنة)
باريس 3 حزيران 2004

مقدمة المترجم

يكثر في أيامنا الحديث عن العولمة. وعن نظام عالمي جديد. وعن ظهور العالمية. وعن كرة أرضية صغيرة بمثابة قرية. وعن ثورات في عالم الاتصال. وعالم المعرفة وفي القيم والأخلاق. بحيث إن ما يبدو جديداً اليوم قد لا نتعرف إليه في مستقبل أيامنا. وبالتأكيد لن تتعرف إليه الأجيال اللاحقة. وإذا كان الحديث عن هذه الأمور جملة وتفصيلاً قد ارتبط بالجديد وببروز نظم علمية جديدة ومناهج بحث جديدة، فإن الكتاب الذي نترجمه الآن لا يعيد صياغة هذه المواضيع. ولا يتطرق إليها إلا من زوايا محددة. معرفية بامتياز. تاريخية بامتياز. ونقدية بامتياز أيضاً. فالعولمة التي نلمحها هنا لا علاقة لها بعولمة الاقتصاد. ولا بانفتاح السوق. ولا بتوسع التجارة. ولا بسيطرة الاقتصاد ولا بخلق امبراطوريات جديدة. وإن كانت الخلفية في ذلك كله واضحة. أو مضمرة. أو أقله في بال الباحث. إلا أن ما نجده هنا لا يتطرق إلى العولمة بوجهها الفج إن لم نقل البشع. بل إلى العولمة في مجال محدد. الثقافة، والحضارة. وإن كنت أميل إلى اعتبار هذه الأخيرة بشكل أكثر تشدداً. إذ بنى الكاتب مقولته عليها أو لنقل لقد انطلق منها ليثبت أموراً لن أفصلها. حسبي فقط أن أشير إليها.

العولمة ليست بالأمر الطارىء. إنها ليست بالجديد الذي أوجدته ثورة الاتصالات. ولا رحابة رأس المال. ولا منظمة التجارة العالمية واكتساح الأسواق. العولمة هنا شد حبال بين حضارات. واكتشاف حضارات لأخرى. أو ذهاب حضارة لأخرى ومحاولة توطين نفسها في البلد الذي تذهب إليه. والحضارة هنا مكونات.

دين وفن وعلوم وتقنيات وعادات وتقاليد وتوابل وحرير ومعدات عسكرية وبحث عن أسواق وإلخ. من هذا الموقع أو من على هذه الأرضية لا يعود الحديث عن العولمة حديث مستقبل. بل حديث ماضي. وهذا ما تصدى له المؤلف. العولمة إرث الجميع. العولمة تقاسم أفكار تناوبت عليها الحضارات على اختلاف موقعها ومكانها وجغرافيتها وتاريخها. ومن هذه الزاوية كان هذا الكتاب في جزء كبير منه دراسة استرجاعية. دراسة تناولت تاريخية العلوم التي تعنى بالحضارات نشأة وتطوراً وتحليلاً. وتاريخ اكتشاف الحضارات لذاتها وعبر حضارات جارة أو حضارات اقتحمت هدوء حضارات أخرى. ومن هذه الزاوية يطل الكاتب على القارىء لا واعظاً ولا مبشراً ولا كاشفاً لفظاً قديماً أو محاولاً إزالة سوء تفاهم لحق بنمط الدراسات المعنية بهذا النوع من العلوم. كالاستشراق أو الأنثربولوجيا أو الإثنوغرافيا، أو مقارنة الأديان أو علوم التفسير والتأويل أو إلخ. . .

مع ذلك لم يكن المؤلف حيادياً باستمرار. ولم يكن منافحاً إطلاقاً. إذ انطلق شأن الدارسين الأوروبيين عامة من نقطة بديهية. وهي السبق الذي تمثله الدراسات الأوروبية في اكتشاف الآخر. ومن ثم انتقل إلى معالجة أسباب ذلك اقتصادياً وعسكرياً وفكرياً. لكن اللافت أيضاً أنه أتاح لنا وفيما خص الحضارات الشرقية من اليابان إلى الصين وإلى الهند فعالم الإسلام فرصاً كثيرة لنتعرف على الكيفية التي التقت فيها هذه الحضارات مع الحضارة الوافدة إليها. فأشار إلى النظرة الأهلية المحلية لما كان طارئاً في يوم من الأيام ولما أصبح حقيقة واقعة بعد ذلك، سواء كانت بالفرض أو بالإكراه أو بالالتزام أو بالتقبل ومن ثم بالقبول. معتبراً ذلك كله تمهيداً لتاريخ الحداثة. أو لسيرورة الحداثة الأوروبية غالباً. الغربية عامة. حيث لا يتجاهل ما أضيف إليها من سمة أميركية واضحة. بل طاغية الآن. وهو يعترف بذلك ويقره.

ولذلك يفتح المؤلف فصولاً متعددة تتابع النظرة الأهلية أو المحلية للغريب. وتطور هذا المفهوم نشأة واستمرارية وتحولاً. كما يشير إلى أنواع الاستشراق وتطورها إذ كان هذا العلم مع ما اعتراه من ارتباط بالمستعمر (بالكسر) أو بالعلوم الاستعمارية سبباً أو مدخلاً لاقتحام الغرب للشرق. والشرق هنا مفهوم واسع جداً. لا يطال العالم الإسلامي أو العربي بل يتعداه إلى آسيا

كلها وإلى الحضارات التي ظهرت فيها متمثلة بأدبياتها وأديانها من بوذية وكونفوشيوسية وهندوسية إلخ. . .

لا يتسامح المؤلف كثيراً مع أمور متعددة. فهو يرد مثلاً على إدوار سعيد أكثر من مرة ويقابل استشراقه باستشراقات أخرى. لا يبرّئ الاستشراق من الاستعمار ومن نظرة فوقية تنزل على مجتمعات أدنى. ومع ذلك وبنقد العالم، فهو يرفض الاستسهال إن لم نقل التعميم والإطلاق. ولذلك كان نقده لسعيد من ضمن العلم الذي يؤمن به. وإن لم يكن هو مستشرقاً بالذات. وهذا ما يقوله في مقدمته الخاصة بهذه الطبعة العربية وهذا ما نعلمه. وهذا ما يستشف من الكتاب. ومع ذلك فإن هذه الدراسة، شأن دراسات أخرى ترجم بعضها، وبعضها الآخر قيد الترجمة، وفي هذه الدار أيضاً، لا تبعد إطلاقاً عن تصورات واضحة أرادها المؤلف أو أراد أن يوصلنا إليها.

من ذلك مثلاً ربط هذه الدراسات، الاستشراق أو الأنثربولوجيا أو الدراسات الاستقصائية بالحركة الثقافية ككل. أي بما لزم عنها أو بما أنتجته أو بما كان عليها أن تنتجه. من مثل ولادة المثقف. أو لنقل المثقفين. وبالتالي كان البحث بحثاً في دور هذه الطبقة. هل وجدت كيف وجدت. ماذا فعلت. ما هو إسهامها في قلب المفاهيم الغربية وفي إقامة ثقافة محلية، أو تنشيط الثقافة المحلية. ما هو دورها في صنع الحداثة. أين نجحت. اليابان نموذجاً. وأين أخفقت ولماذا. البحث من هذه الزاوية ربما كان تجاوزاً للماضي أو ربما أراد المؤلف له أن يكون لفتة تسامحية لا تمحو أخطاء الماضي أياً كان مقترفها. والغرب مسؤول عن ذلك وهو لا ينفي. ومع ذلك فلا بد للعربة أن تسير. وهذا جوهر برأيه. فالمؤلف الناقد للأيديولوجيات مع ما أثمرت أو ما أفسدت يمهد لفكرة جديدة. بل يقول بها ويعمل جاهداً لإثباتها. العولمة فكرة لها من معها ولها من هو ضدها. ولكن العالمية الآن فكرة جديدة تقوم لا على توحد السوق، بل على كونية الأفكار وتلاقيها، أو وجوب هذا التلاقي. العالمية نقطة التقاء فكري وثقافي وحضاري. والحديث عن صراع حضارات أياً كان مصدره ومهما كانت ردود الفعل ضده، حديث يتلاشى مع فكرة تكامل الحضارات وحوارها والتقائها من ضمن مفهوم جديد يعترف بها كلها ويشملها كلها. مفهوم العالمية

ووجوب الاعتراف الشامل من جانب هذه الحضارات بعضها ببعض. فكل حضارة وفي مرحلة ما من تاريخها عاشت عالميتها. وعاشت عولمتها أو حاولت ذلك. والآن قد آن الوقت لتتلاقى وتترك التنابذ وتتعايش. والعلوم الإنسانية بما استحدثت من اختصاصات وبما تقوم به كفيلة بردم الهوة أو الهوات بين ما يتنابذ ويتباعد ويتقاتل ويتصادم.

من هذه الزاوية يصر المؤلف على نظرته التفاؤلية. لا يخفيها في طيات الكتاب. ويقدمها صراحة في مقدمته. في حين يظهر التصلب في أيامنا شعاراً وممارسة بين الأمم وبين الدول وفي حين تظهر هذه القطبية الوحيدة في العالم، يرى المؤلف، بهيجلية ما، أن ذلك لا يعدو كونه مرحلة. وبالتالي فهي لن تدوم. على المفكر، كما على القارىء أن يستوعب ذلك وأن يهضم ما يحيط به ليعيد تركيب وبناء أو تصور عالم جديد. أو مستقبل جديد.

من هنا يشكّل كتاب جيرار ليكلرك الجديد هذا، والتي تسارع دار الكتاب الجديد لنشره التزاماً مزدوجاً. التزام المؤلف بتقديم وجهة نظر متسامحة وجديدة وجديرة بالمناقشة. والتزام الدار بتقديم طبعة عربية تنقل عبرها حيز النقاش من المثقف الغربي إلى المثقف العربي ما يؤمِّن واسطة تحاور وهذا ما تخيله المؤلف أكثر من مرة إذا أشار إلى دور الوسيط الثقافي مستشرقاً كان أو حتى مبشراً (مع التسامح) أو مع التجاوز في صنع ثقافة جديدة وبناء حضارة عالمية شاملة، كونية. لا تنتقص من الخصوصية ولا تغلب العام على الخاص.

وبعد فقد حاولت في ترجمتي، أن أظل أميناً للنص، بل متابعاً له في كل التفاصيل. لم أتجاوز حدوداً مألوفة في هذا الإطار. قدمت ما أستطيع بعد أن تفهمت وبسرعة روح الكتاب ومشروعه. يخلو الكتاب من الهوامش كما يلاحظ القارىء. لكنها تظل هوامش وإحالات مضمرة وهي مثبتة في طي الكتاب وعلى مدى صفحاته. ولذلك كان لا بد من إعادة تقديم المراجع كما هي في نصها الفرنسي أو باللغات الأخرى. لأن الإحالات إليها قد وردت ضمن هذا الإطار. ما أتمناه أن يكون التوفيق حليف كل فكرة جديدة.

جورج كتورة

المقدمة

من عولمة التبادل إلى العولمة الثقافية

يجري الحديث منذ زمن ليس بالبعيد عن «العولمة» التي يصار إلى تحليلها غالب الأحيان بعبارات اقتصادية، طالما أنها تؤثر كماً وكيفاً في تبادل الثروات والخدمات، وتالياً في إنتاجهما وفي استهلاكهما. ما نشهده مرافقاً للعولمة، ليس إلا جملة السيرورات الاقتصادية الآخذة طريقها نحو التحول. فهل نتجه نحو توحيد كلي لمجمل الأسواق المحلية بحيث يصار إلى امتصاصها كلياً عبر السوق العالمية؟ بهذا السؤال الذي طالما أثير ترتبط ظاهرة العولمة الثقافية. إن طبيعة هذه العولمة وكذلك تأثيراتها هي أكثر تعقيداً وأشد صعوبة بحيث لا يمكن تقييمها كما هو الأمر مع العولمة الاقتصادية.

ما هو المسوغ الممكن والشرعي لتمييز العولمة الثقافية عن العولمة «الاقتصادية» والسياسية؟ ماذا يميز الثروات الثقافية عن الثروات الاقتصادية؟ ما الذي لا يجعل من الثروات الثقافية «مجرد» ثروات اقتصادية «عادية»؟ إن المعلومات والأفكار والإيديولوجيات والمعارف والديانات هي رموز وعلامات إلا أنها أيضاً ثروات تمّ إنتاجها من «قبل بعض الأفراد أو الجماعات» وهي تنتشر (بواسطة أفراد آخرين أو جماعات أخرى)، وهي «تستهلك» (من قبل جماعات ومجموعات وأثنيات وثقافات وبنهاية المطاف من قبل أفراد). ما هي الخصائص النوعية للثروات الرمزية والثقافية؟.

يتعلق الأمر أولاً بثروات «لامادية». هذا ما يمكن تقريبه مع ما يسميه الاقتصاديون بـ«الخدمات». إنها أداء مشترك يقوم به شركاء اجتماعيون، يقومون هنا بمبادلات استدلالية شفهية أو مكتوبة. تأخذ الرموز الثقافية التي تنتشر في العالم ـ الخطابات الدينية، العلمية، الإيديولوجية والأدبية إلخ ـ شكل التبادل الكلامي، تجاه، أو عبر ما توفره وسائل الإعلام. ثم إن الثروات الثقافية تقوم بتوصيل نمط معين من «الخدمات» كما أنها تدخل نمطاً خاصاً من «الاستهلاك». إن الخدمة المشار إليها في حالة الثروات الثقافية ليست في نهاية الأمر سوى إعداد الحقيقة (إنتاجاً وانتشاراً). ومن خلال الحقيقة، الخلاص. وحين يتسلم الفرد الرسالة وحين يدرك الحقيقة التي تنطوي عليها، فإنه سيتحول إلى «القناعة»: لقد صار بوسعه الوصول إلى صوت الحقيقة؛ لقد سمع الصوت، لقد نال الخلاص، أو ربما وصل إلى الخلاص. وبعد ذلك ستكون رغبته الأثيرة، وستكون إرادته الأكثر إلحاحاً، أن يتمكن بدوره من نقل الرسالة إلى الذين يحيطونه أو إلى البعيدين عنه الذين لم يسعفهم الحظ بالتمتع بامتياز الاستماع لهذا الصوت، أو لاكتشاف هذا الصوت. يشكل التبشير المتحمس والوعظ ذو الطابع الشمولي جزءاً مكملاً لانتشار الرسالات الثقافية الكبرى.

تنطوي الثروات الثقافية على ظاهرة الإقناع وعلى ما يترتب عنها من نتائج: «الاقتناع، الإيمان، الانتساب إلى رسالة معينة، تقاسم شهادة... والاقتناع ليس بالضرورة نتيجة تبادل تفاعلي وجهاً لوجه، أو عبر بث يتوسل الإذاعة أو التلفزيون. فمنذ قرون، بل منذ آلاف السنين نجد انتشاراً للملفوظات بشكل خطابات، أو أقوال، كما نشهد أيضاً انتشار النصوص والكتب والجرائد. لقد شكلت الكتابة وبخاصة المطبعة وسيلة انتشار اجتماعية داخل المجتمعات وما بينها، أي عالمية وما بين المدنيات: وسيلة انتشار على المستوى العالمي للملفوظات، للأفكار الدينية أو الفلسفية، أكثر مما شكلت معلومات أو أخباراً.

تمثل العالمية بشكل ما ثورة في الاتصالات: ثورة في نقل الرسائل (ظهور الكهرباء منذ العام 1890، ثم انتشارها بشكل إلكتروني منذ العام 1960)؛ ثورة في انتقال البشر (الطائرة منذ العام 1900 وبخاصة منذ الدخول في عصر الطيران

النفاث عام 1960). إن المزج بين تأثيرات هذين التحولين قد أسهم بشكل عريض في العولمة الحالية. فمنذ التسعينات تسهم الطائرات الكبرى (بوينغ وإيرباص) بتطوير السياحة الجماهيرية كما تسهل حركة المهاجرين عبر القارات. بموازاة ذلك أسهم البث التلفزيوني في أرجاء العالم، إلى جانب الإنترنت بظهور انتشار عالمي وفوري للرسالات وللصور وللخطابات.

افتح جهاز الراديو عند الصباح، واستمع إلى الصحافي الباريسي يحاور مراسلاً يخاطبه من هونغ ـ كونغ أو القاهرة. وها هي زوجتي تخبرني أن أحد مكاتب الشركة التي تعمل فيها، ومركزه سنغافورة قد أرسل رسالة بواسطة البريد الإلكتروني يخبرها أن إحدى ممثلات المكتب ستصل إلى أوروبا الأسبوع القادم. وهي تقوم بدورها أيضاً بإرسال رسالة إلى المكتب الرئيسي في نيويورك لتذكر بزيارة يقوم بها رئيس الشركة مستخدمة جهاز الفاكس. وفيما هي تتكلم تصلني الأخبار والتعليقات حول الوضع في القدس وفي الضفة الغربية. إن العالم الذي أعيش فيه هو عالم جديد، وهو عالم في منتهى الغرابة لأي فرد قدر له أن يعيش قبل قرن من الزمن. إن هذا العالم هو بالفعل ما أطلق عليه شكسبير، بعد صدمة الاكتشافات الكبرى، إسم «عالم جديد شجاع». وقد استخدم الدوس هكسلي Aldous Huxley هذه العبارات عنواناً لكتابه الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان «أفضل العوالم». فهل نحن فعلاً نعيش في أفضل العوالم؟.

كم هو عدد هؤلاء أبناء الطبقات المحظوظة و/أو المثقفين الذين قيض لهم أن يكملوا بطريقة روتينية وواضحة الرحلة التي تقودهم بسرعة 900 كم بالساعة لإكمال مهمة وظيفية، أو لتبادل جامعي، نحو مراكز ريفية في الولايات المتحدة، في ساو باولو، في موسكو، أو بكثير من التواضع نحو برلين وروما والرباط والقاهرة؟ كم هو عدد أولئك الذين ذهبوا برحلة استجمام وبظرف عشر ساعات بطائرات نفاثة ليحط بهم المقام في أرض الفردوس المشمسة في جزر السيشيل أو الأنتيل أو في جنوب أفريقيا؟ شواطىء تاهيتي أو جزر البهاما، جامعات كاليفورنيا أو إنكلترا الجديدة العوالم الرأسمالية الجديدة في أوروبا الوسطى، سرابات الشرق الأدنى أو الشرق الأقصى وما فيهما من حنين ثقافي لم يكن غالباً

مقبولاً من الناس العاديين في أوروبا؛ كلها مقاصد وعلامات تشير إلى ولادة عالم جديد، وإلى تحول كبير في العلاقات لا بين الغرب وسائر المدنيات وحسب، بل بين كافة الناس وكافة المجموعات البشرية، إنه خليط من مجتمعات وحضارات لم نرى مثله من ذي قبل. لا يقتصر هذا التحول على حركة الناس بل طال أيضاً حركة ما يحملون من رسائل. فإلى وقت طويل استمرت النصوصية الثقافية، التي تشكل أسس الأثنوغرافيا والأنتروبولوجيا المعاصرتين، لقد كانت حكاية عن تحركات المراقب انطلاقاً من ثقافته الأصلية (الثقافة الأوروبية في غالب الأحيان)، وصولاً إلى الحضارات التي يأتي على مصادفتها. منذ عصر النهضة، أطلق على هذه الخطابات اسم «أدب الرحلات»: إنها حكايات الرحلات التي يقوم بها المراقب الأوروبي ـ أكثر مما هي وصف الحضارات التي يتم مراقبتها. لقد كان للمسافات الفيزيائية ـ الجغرافية ـ قيمة تزيد على المسافات الرمزية ـ ما بين الثقافية.

لم يقدر للعلم الإنساني أن يبرز للوجود قبل أن تتكون عالمية ثقافية فعلية، وقبل أن يصار إلى إعادة تصنيف المعطيات التي تجمعت طيلة قرون بفضل أدب الرحلات، وتبعاً لإشكاليات جديدة ذات طابع كوني فعلي. إن عصرنا هو العصر الذي يشهد التقرير يلي الرحلة. تفترض الرحلة مسافات طويلة لا بد من اجتيازها، ووقتاً للانتقال قد يتجاوز أحياناً الوقت الذي يخصص للإقامة. لقد أنتجت الرحلة هذه الحكايات المثيرة التي ما زالت تحملنا على الحلم، وذلك منذ حكايات ابن بطوطة وصولاً إلى رحلات كوك Cook البحرية واكتشافات ستانلي Stanley. إن التقرير ليس إلا الوصف الفوري والسريع للموقف، للحدث وهو تقرير يوضع بعد رحلة قصيرة استغرقت بضعة أيام أو بضع ساعات. وبين هذين النوعين نجد البحث الاستقصائي الذي يفرض إقامة أو انتقالاً يستمران لفترة أطول في مكان محدود، إن لعدة أيام أو لعدة أسابيع، وأحياناً لعدة أشهر، ما يتيح للمراقب أن يتفحص بعناية مجتمعاً أكثر توسعاً، دارساً طباعه وعقائده وثقافته. بدأ هذا النوع من البحث في الغرب مع هيرودتس واستعيد في القرن العشرين مع مالينوفسكي، لفي ـ ستراوس، غيرتز وسواهم. إلا أننا وبعد العام

1950 بدأنا نشهد ضغطاً في الزمان والمكان عبر ما أطلق عليه اسم «البحث الاستقصائي السريع». فمن خلال التوفير التقني والاقتصادي في الوقت وفي تكاليف السفر، بتنا نعاين ولادة عالم يكون نقل الأخبار فيه فورياً، حيث بات الناس أكثر قرباً ومعاصرة لبعضهم البعض.

بعد ذلك بتنا نشهد العديد من «الشتاتات»، ثمرة الهجرات الكبرى التي أثارت السؤال حول الأساس المكاني للهويات القديمة: الأمم وأساطير نشأتها، الأثنيات والروايات التي تحكي أصل موقفها وفصله، وعلاقاتها بالناس الآخرين الأقربين أو الأبعدين، الجيران أو الغرباء، الأصدقاء أو الأعداء. بعد ذلك أيضاً أثير السؤال بطريقة عملية لا نظرية حسب طول الحدود المادية الطبيعية التي تفصل ما بين المجموعات البشرية، انطلاقاً من القبائل وصولاً إلى المجموعات الحضارية أو الإيديولوجية. آخر هذه الحدود الكبرى والأكثر شهرة في القرن العشرين كان الستار الحديدي الذي بدأ بالانهيار ـ حين سقطت الحلقة الأشد ضعفاً ـ والتي كانت تبدو الأكثر قوة: أعني جدار برلين. لقد ولد هذا الحدث، كما نعلم تفكيك المجموعتين الإيديولوجيتين الأكبر، اللتين تنازعتا الكرة الأرضية. بل إن ثمة حدوداً أكثر تقليدية وهي التي تفصل أمما أو تجمعات سياسية وثقافية تتمثل أو يرمز إليها بالبحار والأنهار والجبال قد صارت عرضة للتهديد بالاختفاء، إما لعدم فعاليتها أو لبطلانها: أشير مثلاً إلى الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك، والحدود بين أوروبا والمغرب، أوروبا الغربية والوسطى، أوروبا وآسيا، الولايات المتحدة وآسيا.

إننا ننتقل دون أن ندرك من عالم سيطرت فيه العزلة الثقافية إلى عالم آخر يسوده التبادل الثقافي، من عالم يتميز بالاستقلالية الثقافية لجماعات معزولة تقليدية إلى عالم آخر هو عالم يسوده تعميم العلاقات المتبادلة والتواصل. علينا إذاً أن نحرك حقل المراقبة والتحليل لكل التطورات الاقتصادية وصولاً إلى العالمية الثقافية. إن العولمة الاقتصادية هي توسع السوق العالمية، تصميم وتقوية الروابط بين الشعوب والأمم والمجموعات البشرية. تمثل العولمة الثقافية بشكل ما الحالة النهائية للعولمة الاقتصادية، إنها البعد السياسي، الثقافي، الديني

والإيديولوجي لظاهرة تم التطرق إليها غالب الأحيان من زاوية الاقتصاد والجغرافية السياسية.

أما العالمية فهي أيضاً انحلال لمركز الأرض، أعني أنها نهاية ظاهرة قديمة: وجود «مركز للعالم»: تاريخياً، وحتى نتحدث بلغة أوروبيي القرن التاسع عشر، افترضت «مسيرة الحضارة» تتابعاً لحضارات يمكن لها أن تزعم كل بدورها وضعية تجعلها «مركزاً للعالم» أي باعتبارها حضارة مركزية وسائدة: الشرق الأدنى، مصر، الهللينية، روما، المسيحية الإسلام، البرتغال وأسبانيا، هولندا وإنكلترا، فرنسا، ألمانيا، الولايات المتحدة والاتحاد السوڤياتي... ربما كنا نشهد الآن ولادة عالم لا مركز له، أو أقله أن هذا المركز قد بات إشكالياً، مؤقتاً، غير ثابت، جزئياً، وعرضة لتجاذبات كونية متضاربة: الولايات المتحدة بالتأكيد والتي يبدو أنها وبنظر العديد من المحللين قد اكتسبت قدرة على السيطرة العالمية كما لم يعرفه التاريخ من ذي قبل؛ ثم هناك أوروبا، القارة القديمة الساعية بعد أن ضمّدت جراحها لتجد وحدتها، ثم هناك اليابان، والإسلام، الصين وغداً ربما نجد البرازيل أو أفريقيا الجنوبية... علينا في أبسط الأشياء أن نعيد التفكير في الإشكالية التاريخية والسوسيولوجية لمفهوم «المركز». ثمة واقع تاريخي قديم لحضارات «مركزية»، وثمة عمومية سوسيولوجية للشعور بالمركزية: إن ما أطلق عليه اسم الأتنية المركزية [العرقية] (ethno centrisme) لم يكن صنيع الأوروبيين المحتلين وحدهم، بل كان صنيع العرب والصينيين والهندوس بل صنيع... أهل الأسكيمو وهنود الأمازون...

ربما كانت الضرورة النفسية أو المعرفية في أساس مفهوم «المركز». فلكل فرد مركزه. والمركز هو: المعرفة والوعي الذي يفترض ذاتاً تستدعي ملفوظات خارجية، إدراكات ومشاعر تدرك العالم. والذات هي الوعي باعتباره مركز الإدراك والاستحصال على الواقع. لقد أصبحت هذه الحقائق القديمة والمباشرة عرضة للنقد بفعل الانفكاك المعمم عن المركز ونعني بذلك العولمة. فبعد «الثورة الكوبرنيكية» التي رأت الأرض مزاحة عن أن تأخذ الموقع المركزي، وبعد «الثورة الفرويدية» التي رأت الوعي معزولاً عن الموقع المركزي الذي أعطته

إياه الفلسفة منذ «الثورة الديكارتية»، ها نحن نشهد الثورة النهائية، الثورة التي تظهر، على أرضٍ منفية وسط الكون عالماً لا مركز مطلق له، كرة أرضية لا قرار فيها إلا لمراكز نسبية، مؤقتة أو جزئية، حيث على كل فرد يحمل قناعاته وما يؤمن به أن يواجه «رؤيته للعالم» مع رؤية الآخر، أو الآخرين، الأقرباء منه، المشابهين له، «الغرباء عنه» و«الأبعدين» عنه.

الحضارة، إنها ـ إذا جاز القول ـ مركز وحدود. يشهد عصرنا نهاية الحضارات المعزولة، كما يشهد الدخول إلى جماعة بشرية موحدة. فمنذ ما أطلق عليه ياسبرز اسم «العصر المحوري» (نهاية الألفية الأولى قبل المسيح) وحتى القرن التاسع عشر، بل حتى نهاية القرن العشرين نجد أن الاحتكاك بين الجماعات الثقافية (أثنيات وقبائل) وبين الحضارات الكبرى كان احتكاكاً هادئاً أحياناً، وتصارعياً أحياناً أخرى. بكل الأحوال كان الاحتكاك متقطعاً وهامشياً، هذا إذا لم يكن غير موجود على الإطلاق. تم اكتشاف أميركا من خلال أوروبا مع بداية القرن السادس عشر، وتم اكتشاف أستراليا عند نهاية القرن الثامن عشر. أما بولينيزيا وأفريقيا فقد تم نهبهما واجتيازهما من قبل الأوروبيين طيلة القرن التاسع عشر. أما الانفتاح البحري على الصين واليابان فلا يعود إلا إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أما حالياً فإننا نشهد احتكاكات متواصلة، كثيفة ومتعددة الأبعاد (اقتصادية، سياسية ودبلوماسية، ثقافية، أيديولوجية، دينية) وذلك بين الشعوب البشرية في مجملها. لقد أدت المبادلات التي يمكن أن تكون هادئة والتي أوصلت إلى ما أطلق عليه الدارسون الأتنيون اسم «التبادل الثقافي» إلى أشكال مختلفة من «التثاقف». ثمة اتصالات كانت على جانب من الحدة: إحياء الحروب القديمة بين الأديان وبين الحضارات، والنمط المشير إلى ذلك نشهده في الحروب الصليبية/وحروب الجهاد بين المسيحية والإسلام، كما نشير إلى تصادمات أتنية، والمنافسة في الإدعاءات الكونية.

إن العالمية كما ترتسم أمام أعيننا المصابة بقصر النظر هي عبارة عن توازن هش بين نزعة توحيدية تستند إلى الواقع وبين كونية تبحث عن ذاتها. تنزع كل الديانات العالمية الكبرى نحو التوجه الإتني المركزي وحتى إلى الكونية، إلى بناء

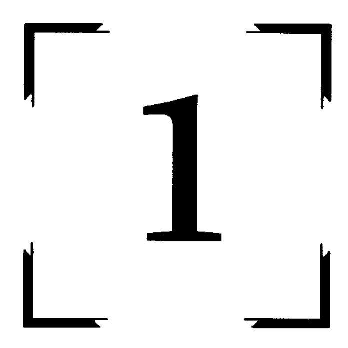
أنظمة خلاص تصلح لكافة الناس. من هنا نلمح فيها تلك الروح الخلاصية التبشيرية والغازية، وإرادة «الدعاية» عندها بالمعنى الضيق لهذه الكلمة. ومن هنا أيضاً نجد هذه الرغبة في التنافس والتصارع، ما ضاعف في الحروب، التي لم تتوصل إلا في حالات نادرة إلى روح التعايش والتصالح، والتي لم تكن مجرد مسايرة عادية، بل انتصاراً نبيلاً تم بعد صراع طويل امتد من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، على سكة التعددية الثقافية في أوروبا: التسامح والعلمانية.

في إطار ثقافي وتاريخي كهذا، شهدنا تطور ونمو نمط لم يسبق أن شوهد سابقاً في أي مكان، شمل العلم والتقنية وهذا ما تتميز به الحداثة. أي أننا شهدنا كلاً من الاقتراحات التي تناسب كل الناس بغض النظر عن أصلهم وعن آرائهم الدينية. ربما كان ذلك تعبيراً عن الوظيفة الفذة والتي لا تستغني عنها العلوم الإنسانية ولا المثقفون، والتي تقوم على الكشف عن أصولها وعن رهاناتها: مصدر الصراعات في جذورها القديمة، ثم ضرورة الحد من إطلاقيتها وحلها بطريقة مسالمة. اللهم إذا كان الهدف خلق إبادات جماعية أو الدفع نحو انفجار ذري يطال الكوكب الأرضي أو تأبيد ما يطلق عليه البعض اسم الفوضى العالمية، مقابل ما يتحدث عنه البعض الآخر حول «نظام عالمي جديد».

إن إشكالية العالمية، هي إشكالية الجدل الذي لا يقبل الالتفاف ما بين التعددية والوحدة (أو التوحيد أو الشمولية) والعزلة (أو الاستقلالية) والمبادلات، والتقاليد الخاصة والحداثة الشاملة، الأديان والعلوم وردود الفعل «الدافعة باتجاه الهوية» (القومية، القائلة بالدمج الكلي إلخ)، وضرورة التبادل والتواصل. يمتاز عصرنا بامتياز تاريخي لا شك فيه، إذ يقوم على إمكانية الانتقال من عالم حضارات معزولة تأسست بشكل ما في أمكنة وأزمنة مختلفة، إلى عالم واحد يمتاز بمكان واحد (السوق العالمي) وزمن واحد (تزامن كل الأحداث) وولادة تواصل وجماعة عالميين. لقد سبقت الجماعة التواصل على الدوام: فالتواصل كان يجري دائماً وقبل أي شيء آخر داخل مجموعة متجانسة إلى حدٍ ما: يتحدث الأفراد اللغة نفسها، يتشاركون في الدين نفسه والقيم نفسها والتاريخ نفسه والتقاليد نفسها والذاكرة نفسها. من هنا كان منظور العالمي الحق أو تاريخ الإنسانية بالمعنى الشامل أمراً إشكالياً.

ومع ذلك فإن هذه الشمولية، هذه الروح المسكونية كانا قد شهدا المواجهة مع عالم بدأت معالمه بالارتسام، عالم تم فيه الانتقال من كوكب حضارات مغلقة إلى عالم تحدث عنه فاليري: «لقد بدأ عصر العالم المتناهي». هذا العالم «المغلق» هو عالم مفتوح أيضاً: مفتوح لكافة الناس من خلال الرحلات ووسائل الإعلام. علينا أن نعمق مفهوم الزمن العالمي (الموحد)، مكان ـ العالم (الوحيد)، الذي قلبت تحولات وسائل النقل والسرعة من صورته، كما قلبت منها أيضاً الطائرات النفاثة وأجهزة التواصل الألكترونية.





القسم الأول

من الحضارات إلى العالمية الثقافية

الفصل الأول

اكتشاف العالم والبناء الأوروبي للعالمية/الحداثة

منذ نهاية القرن الثامن عشر راحت أوروبا تواجه حركة تخفيف سرعة العوالم التاريخية والثقافية، وذلك من خلال اكتشاف ثقافات متوحشة في أميركا وأوقيانيا (الأتنولوجيا)، واكتشاف حضارات بعيدة في آسيا (الاستشراق). وإبان القرن التاسع عشر عرفت الكرة الأرضية، وفي إطار علوم الإنسان الجديدة، ظاهرة على جانب من التناقض، إنها ظاهرة التوسع والانقباض. في البعد المكاني شهد هذا العصر النصر العسكري و/أو العلمي على آخر البقاع غير المعروفة بالنسبة للإنسان الأوروبي، كما شهد أول فنون الرسوم الخرائطية الكاملة للأرض. كما تميز عصر النهضة بتمدد الفضاء البشري، وذلك بفضل الاكتشافات الكبرى. أما القرن التاسع عشر فقد تميز بانقباض فظيع للفضاء العالمي، ولادة «العالم المتناهي» وبداية العولمة عبر الكشف الكامل والنهائي للإنسانية. في إطار الزمن بتنا نشهد أيضاً مرحلة توسع وانبجاس. فقد كشف علماء أوروبيون المصادر البعيدة، بل أصول، الحضارات الكبرى الموجودة: الإسلام، الهند، الصين. . . كما أبرز آخرون ـ بالمعنى المجازي أو الدقيق ـ الحضارات الكبرى المنقرضة، والتي كانت في أصل الحضارة الأوروبية (الشرق الأدنى) والأوروبية ـ

الآسيوية (المصريون، الحثيون، السومريون، الهندو أوروبيون، حضارة موهانجو ـ دارو الهندية). كما كشفت المعرفة التاريخية عمقاً زمنياً (آلاف السنين، بل مئات الآلاف من السنين) وهذا ما لم يخطر ببال الكتّاب الأوروبيين في القرن السابع عشر، والذين على طريقة بوسييه Bossuet قد نسبوا للإنسانية عمراً لا يتجاوز الأربعة أو الخمسة آلاف سنة مستندين في ذلك إلى وقائع أخذت من سفر التكوين. فالتقليد المسيحي ـ اليهودي واستناداً إلى كُتّاب إغريق (هيرودوتس، أفلاطون وأرسطو) وإلى التوراة، قد حدد أصل البشرية في الشرق الأدنى القديم (جنة عدن الواقعة في مكان ما في بلاد ما بين النهرين) وتحدراً ممن نطلق عليه اسم آدم. مع تشكل العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة (الأركيولوجيا، اللسانيات، علم ما قبل التاريخ، الأتنولوجيا والاستشراق) راحت أوروبا العالمة تسهم في توسيع ملحوظ للزمان، الذي أصبح «لانهائياً» إلى حد ما.

إن التاريخ والحق يقال قد بدل فجأة من طبيعته، وذلك من خلال تبديله لبعده. نعني بالتاريخ الرواية والمعرفة التاريخية. لقد أصبح التاريخ المعرفة الكلية لمجمل التقانات والثقافات الكبرى التي يطلق عليها اسم «الحضارات»، بذلك قدم لنا التاريخ المادة التي استطاع القرن التاسع عشر انطلاقاً منها أن يبني مفهوم «الحضارة» بالمعنى التاريخي. إذا ما انطلقنا من وجهة النظر الكونية والعالمية والتي هي من الآن فصاعداً وجهة نظر التاريخ يمكننا القول إن التاريخ ـ بمعنى الرواية التاريخية ـ قد كان أولاً ولزمن طويل (وحتى القرن العشرين في الواقع) عبارة عن الخطاب الذي يعبر فيه المجتمع، أو الثقافة أو الحضارة عن نفسها وعن ماضيها. لا فصل للتاريخ عن التقليد الأسطوري والديني. هكذا كان التاريخ في الثقافة الإغريقية عبارة عن الرواية الهوميرية للمحاربين الآخيين ضد أهل طروادة، أو الرواية الهيرودوتية ذات الأصول المصرية عن الهللينية. كما كان التاريخ في اليهودية القديمة عبارة عن رواية أسفار موسى الخمسة عن أصول الشعب اليهودي وارتحاله بين النيل والفرات. بدءاً من القرن الثامن عشر وبعد القرن التاسع عشر بشكل خاص نحا التاريخ ـ وقد نجح إلى حد ما ـ ليصبح

رواية متواصلة وشاملة لزمن الإنسان، أي الخطاب المرتبط بأصل الإنسانية جملة، موزعاً ومقسماً على كامل الكرة الأرضية ومقسماً إلى جماعات آخذة في طريق التقدم بدرجات متفاوتة من النجاح. بعد بوسييه وڤولتير وهيجل أصبح التاريخ الرواية الوحيدة والموحدة للأحداث الحاصلة والمستعادة بالذاكرة عبر كلية الحضارات الكبرى في العالم. إلا أن عصر هيجل كان يجهل كل شيء تقريباً عن الحضارات الكبرى غير الأوروبية، كما كان على جهل بماضي أوروبا البعيد. لم يحن الوقت إلا مؤخراً ومع بداية هذه الألفية الثالثة حتى نحاول وللمرة الأولى أن نكتب تاريخاً كونياً لا يكون موسوماً باليوتوبيا أو بالإثنية المركزية.

التطورية وفلسفة التاريخ

استخدمت الثقافة الأوروبية العديد من الاستراتيجيات الثقافية لتفكر في ما اعتقدته التفوق الأوروبي، وتغريب العالم، أي السيطرة الأوروبية على الحضارات الأخرى. كما طُرحت طرق متعددة أريد لها أن تبرر كونية وتعميم الممارسات والقيم الأوروبية. كان بناء النظريات التي يطلق عليها اسم «النظريات التطورية» إحدى الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم التنوع الثقافي في العالم الذي اعترفت به إبان التوسع الاستعماري كما كانت جزءاً من عامل التوحد الثقافي الذي تأتى مباشرة عن هذا التوسع. في إطار مقاربة كهذه، يمكن ترتيب المجموعات البشرية تبعاً لخطٍ زمني طويلٍ يمثل في الوقت نفسه سلَّماً للتقدم، بحيث يظهر هذا الخط الإنسانَ وقد انتقل ببطء من حالة التوحش إلى البربرية ثم إلى المرحلة المتحضرة. وإذا قدر لكل المجتمعات أن تتقدم تبعاً لهذا الخط، فإن بعضها كان أكثر «تقدماً» من البعض الآخر: بعضها يقود السباق، وبعضها الآخر يشكل جزءاً من المتبارين وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتبارين.

تحتل أوروبا وبشكل طبيعي كلياً موقعاً يجعلها رأس الحضارة (إنها الحضارة بامتياز)، أما «الحضارات الأخرى» (الإسلام، الهند، الصين) فقد كانت أكثر «تأخراً»، أما في النهاية فإننا نصادف مجتمعات متوحشة أو «بدائية» لا حق لها بأن يطلق عليها صفة «المتحضرة»، وتالياً فإنه لا بد لها أن تكتفي بموقع صاحبة «ثقافات». والتطورية نظرية لها زمن ثقافي طويل (فهي تفكر بآلاف

السنين)، زاعمةً أن بإمكانها تصنيف جملة المجتمعات الإنسانية ـ وبشكل خاص الحضارات الصغرى المعزولة، الثقافات ـ وذلك تبعاً لسلَّم يسمح بصعود منحدر ناعم نحو الكمال الاجتماعي والثقافي ممثلاً بالحضارة، أي بالحداثة الأوروبية في القرن التاسع عشر.

قام علماء الاجتماع والأتنولوجيون في القرن التاسع عشر (لا سيما مورغان، تايلور، سبنسر وسواهم) بمعارضة كل شيء ضمن توبولوجيا ثنائية تجعل «المجتمعات البدائية» في مواجهة مع «الحضارة». تفترض التطورية إن الاختلافات بين الثقافات (أو بين الحضارات) هي اختلافات ناجمة أساساً عن الموقف المتقدم نسبياً على طريق التقدم التقني الوحيد. إنه طريق واحد ولا يمكن تحاشيه: من هنا كانت العبارة «الخط الوحيد» عبارة تقرن بهذه المقاربة في أغلب الأحيان. تقوم أوروبا بقيادة مباراة الحضارات، وفي إثرها يسير صفّ من الثقافات الصغيرة البدائية، المعزولة والقديمة، والتي أصيبت بالتأخر التقني، وتالياً الثقافي. يعتبر تقدم أوروبا تقدماً ملحوظاً، لكنه تقدم مؤقت: فسرعان ما ستجد كل الثقافات نفسها مجتمعة، متشابهة ومتساوية، وذلك عند لحظة وصول الحضارة. إن انعزال الحضارات الواحدة عن الأخرى، وهذا ما كان قاعدةً طيلة التاريخ، قد آل إلى الانتهاء مع تشكل السوق العالمية وتوسع الحضارة الحديثة المولودة في أوروبا بشكل كوني. أما الحضارات الكبرى الأخرى فهي لا تختلف إلا في التفاصيل عن الحالة الماضية للحضارة الأوروبية، ثم إنها حضارات سيكون بوسعها لاحقاً أن تتكيف مع الخطوط الكبرى لهذه الأخيرة. يتهدد الفناء الحضارات الأخرى، خاصة لجهة خصوصيتها الثقافية (الدينية بوجه خاص) ولجهة التأقلم مع الوضع التقني. إن الدخول في العالم الحديث ـ أو في الحضارة كما كان يقال ـ يمر باكتساب الشكل الثقافي الوحيد وبامتلاك العلم والتقنية.

تصر التطورية، أكثر فأكثر، على هوية المجتمعات أو على الآليات الاجتماعية ـ التاريخية (إنها تفتكر بعبارات «المراحل» الكونية) أكثر مما تصر على الاختلافات ما بين الحضارات. فالتطورية تلتمس حتمية تقنية واقتصادية، كما هي

تفترض مسبقاً أن توحد العالم عبر السوق والتقنية سيؤدي إلى تجانس ثقافي وإلى اختفاء الحضارات الكبرى تحت كنَف القوى الكونية. لقد ظهر التقدم التقني الحديث في أوروبا أول الأمر، ثم انتشر في أميركا الشمالية وهو آخذ الآن طريقه إلى التعميم على مدى السلَّم العالمي. ثم إن مجمل المجتمعات آخذة الآن في التقدم على طريق «الحضارة» الوحيد، علماً أن التوسع الاستعماري الأوروبي قد أسهم في تعجيل هذه المسيرة. انطلقت النظريات التطورية من ملاحظة الثقافات البدائية غير المكتوبة (التي تتصف بتقاليد شفوية) أكثر مما انطلقت من الحضارات الشرقية التي تعتمد تقاليد قديمة غنية ومكتوبة. فهي لم تستطع تالياً أن تأخذ في الحسبان التنوع الثقافي القوي والواسع ولا التنوع الديني والأسطوري الذي برز لحظة اكتشاف اللغة السنسكريتية واللغات السامية القديمة وحل الرموز الهيروغليفية ولحظة التعمق في المعارف والتقاليد الثقافية في كل من الهند والصين واليابان. لقد أولت هذه النظريات انتباهاً خاصاً إلى العلاقات الاجتماعية في الثقافات الصغرى المغلقة والواقعة ظاهرياً خارج التاريخ، أكثر مما أولته للآليات الرمزية التي تشكل التقاليد الثقافية الكبرى المكتوبة.

لقد رأت التطورية أن حافز الابتكار والتغيير الثقافي هو أكبر في القوى الداخلية لكل مجتمع منه في الاحتكاكات ما بين الثقافية، في القوى الخارجية المتأتية عن التسربات البطيئة نوعاً ما، أو المفاجئة الناتجة عن عناصر غريبة. وعلى هذه العوامل الأخيرة تركز النظرية الانتشارية المضاربة. فالأمر الحاسم هو أن نعرف ما هو العامل الأشد سيطرة: «الابتكارات» الداخلية التي سمحت لمعظم المجتمعات أن تسير في معارج التقدم؟ أو «انتشار» الابتكارات الرئيسية للإنسانية ككل انطلاقاً من بعض المراكز القادرة على الابتكار. فهل كان ثمة وجود لعدد كبير من المراكز المستقلة القادرة على الابتكار، حيث الابتكارات الداخلية هي الأقدر على لعب دورٍ أساسي في تقدم الإنسانية؟ أو أن غالبية الابتكارات والاكتشافات (تقنيات وأفكار إلخ) قد ظهرت في مركز وحيد أو في بعض المراكز لتنتشر وتتوسع فيما بعد على مجمل الكرة الأرضية؟

لقد استطاعت الانتشارية على ما يظهر وبمعزل عن قلة الثقة بها في الحقل

الإتني، أن تفتح الطريق لفلاسفة التاريخ الذين ظهروا في أوروبا مع بداية القرن العشرين، مع شبنجلر ومع توينبي بشكل خاص، أو أيضاً للتأملات التاريخية عند كل من مالرو ونيدلهام وبروديل أو عند آخرين. إلا أن المبحث المتعلق بـ«فلسفة التاريخ» فهو دون شك أسبق من الانتشارية ومن التطورية. حيث نجده عند بوسييه وعند ڤولتير، كما أننا نشهد انطلاقته مع هردر وهيجل، تستند فلسفة التاريخ على قاعدة مفهومية تختلف جوهرياً عما نشهده في الأتنولوجيا التي عرفت ولادة العديد من المقاربات التطورية والانتشارية. إن فلسفة التاريخ هي عبارة عن «نظرية» الزمن التاريخي القصير نسبياً: إنه زمن الألفيتان أو الألفيات الثلاث التي تسبق عصرنا. وهي تركز على بعض الحضارات الكبرى التي تعتبر بمثابة العوامل الرئيسة في تقدم الوعي الثقافي أو الروح الموضوعي.

في معرض مقارنته بين الحضارات العالمية الكبرى، قام هيجل عام 1820 بمقارنة أوروبا المسيطرة والديناميكية، بوصفها الصورة الأخيرة للروح، بالشرق (الهند والصين والإسلام) الغارق في الاستبداد والوهم بعد أن مثل ولادة مراحل متطورة من حركة الروح المتجسدة في التاريخ. إن هيجل بكل ضمير مرتاح، وكمثقف أوروبي عاش زمن العصر النابليوني وراقب تطور الثورة الصناعية الإنكليزية، لم يعر إحكام السيطرة الإنكليزية على الهند أي اهتمام. بل تماهى بشكل طبيعي مع أوروبا. أما ألمانيا الحاملة لواء عصر الأنوار الفلسفية، فهي مدعوة للتفكر بالحداثة التي تقابلها بالبربرية الآسيوية والتي تطال الحضارات الكبرى في الشرق. اقتفاءً لآثار هيجل (أو لسلفه هردر) يأتي إسهام الرومانسيين الألمان (الأخوان شلنغ، شوبنهاور)، ثم الهيجليين الشباب وعلى رأسهم ماركس، وأخيراً نيتشه. حمل هؤلاء وعلى مدى القرن التاسع عشر إيمانهم بالرؤية الأوروبية المركزية للتاريخ، كما أسهموا أيضاً بإدماج الفلسفة في الإنسانية ككل في الفكر الأوروبي.

إلا أن بداية القرن العشرين قد حملت علامات خفض واضحة وإصلاحات لا يمكن إهمالها على هذا الانتصار الثقافي وعلى الامبريالية في الفكر الغربي. فالحرب العالمية الأولى، والتي كانت بمثابة تمزق داخلي في قلب الحضارة

الأوروبية، وما تبعها من استعادة بعض المفكرين لوعيهم بحقيقة الاستعمار، وما عليه من وحشية وما يعانيه من ضعف، كل ذلك جعل شبنغلر يتنبأ «بانحدار الغرب» كما جعل غيره (جيد، مالرو، دريو، لاروشيل، توماس مان، هرمان هسه، كيزلنغ، آرنست يونغر إلخ) يرقب بقلق منظور «أزمة أوروبا» حيث ترتسم إمكانية، بل احتمال سيطرة أميركية. إلا أن هذا التشاؤم السياسي، المعاصر لصعود قوة الأنظمة الفاشية، قد تم تجاوزه بفعل ابتكار أكثر هدوءاً وتباعداً عن المواقع. إنها أفكار مؤرخين شعروا بضرورة فهم التاريخ الأوروبي على ضوء التاريخ العالمي في حركيته، وعلى ضوء رؤية كونية للإنسان، حيث الأوروبي، ومهما كانت عظمته الحاضرة أو الماضية، ليس إلا صورة من صور الإنسان وحيث الغرب ليس إلا صورة ممكنة للحداثة. على الحضارة الغربية أن تقابل بالحضارات الكبرى التي يشهدها التاريخ؛ فلا تعتبر الحضارة الأوروبية بمثابة الحضارة بامتياز، إلا إذا كان في ذلك بعض السذاجة والادعاء.

الحضارات والتاريخ العالمي

لا بد من الإشارة إلى مؤلفين على الأقل أدركا ما بين الأعوام 1930 و1940 ضرورة التفكر بالتاريخ بعبارات كونية، بوجوب فك مركزته عن أوروبا. أشير أول الأمر إلى توينبي الذي تفحص العالم انطلاقاً من الشرق الأدنى حيث تسود السلطة البريطانية، ففي تأمله لمصير أوروبا، يتابع توينبي تتالي الحضارات الكبرى في الزمان وتدرجها المحتمل، أو خلافاً لذلك كله تواجدها معاً، القائم على الجهل والصراع. ثم أشير ثانياً إلى فرناند بروديل، الذي بعد وقوعه في الأسر الألماني، راح يفكر في دلالة المتوسط بوصفه حدوداً، بوصفه مكاناً أو بوصفه بقعة لا يمكن تجاوزها بين الحضارات الكبرى في العصور القديمة (روما، العصر الهلليني، قرطاجة، البرابرة، الإسلام)، وبين العصر الحديث (الجمهوريات الإيطالية، أسبانيا، الامبراطورية العثمانية). أظهر هذان المؤلفان حساسية واضحة لدور المسافات في نشر العقليات، كما حاولا أن يفهما التواصل في الزمان والتقطع في المكان. لقد حاول كل منهما أن يبني أول تاريخ عالمي بالفعل؛ أول دراسة تاريخية كونية: إذ على هذه الدراسة أن تجعل من مكانة

أوروبا مكانة نسبية (أي النظر إليها كحضارة ضمن الحضارات الأخرى)، وأن تفهم فرادتها (أي إنه بفعل رعايتها وسيطرتها قد قدر للعالم أن يتوحد).

كان لا بد لتاريخ أوروبا أن يبدو نسبة «لهذا التاريخ الجديد» مجرد تاريخ محلي. فكل التواريخ التقليدية (التواريخ الكلاسيكية عند توسيديد، عند سالوست، عند جو فنيل وغوشاردان وماكيافيلي. . .) كانت روايات تتناول تواريخ جزئية خاصة بمجتمع معين وفي فترة زمنية معينة: أخبار الحروب والتغيرات القبلية والأزمات السياسية. وحين حاولت هذه التواريخ أن تأخذ مسافة زمنية أو مكانية، كما هو الأمر مع جيبون، مع ڤولتير، مع رانكه، فهي لم تعدُ كونها أخباراً إتنية مركزية، أي إنها كانت مواد تساعد في بناء كتابة تاريخية أوروبية مركزية. فمع ميشليه أخذت هذه الكتابات وبعمق توجهاً مركزياً باتجاه بلاد الفال. ومع رانكه كان التوجه المركزي جرمانياً. بعد هذا الوقت أصبح التاريخ عالمياً أو متعولماً. فهو تاريخ يدمج الوقائع والأحداث الحاصلة والموثقة في مجمل الحضارات الكبرى، أقله في تلك التي عرفت الكتابة حتى قبل وصول الأوروبيين. منذ ذلك الوقت أصبح «حقل المعقولية في البحث التاريخي» «المجتمعات التي تعرف توسعاً كبيراً في الزمان وفي المكان، أكثر مما هو للدول القومية أو للمدن ـ الدول أو لأي جماعة سياسية أخرى» (توينبي A Study in History Vol. I p. 44). إنها المجتمعات، وليس الدول التي تشكل الوحدات الاجتماعية التي يدرسها المؤرخون» (المرجع نفسه ص: 45).

ميَّز توينبي وعلى مجرى التاريخ تتابع حوالي عشرين من «المجتمعات» أو «الحضارات» وقدر عدد الحضارات الكبرى القائمة في القرن التاسع عشر بخمس: الغرب، الإسلام، الهند، الصين، واليابان. أما بروديل فقد قدر عدد الحضارات الموجودة بثلاث عشرة حضارة: من الحضارات الآسيوية يشير إلى اليابان والصين، كوريا، الهند الصينية شبه الجزيرة الهندية (الفليبين وأندونيسيا) الهند والإسلام. كما أشار إلى حضارات أوروبية أربعة: اللاتينية، اليونانية، أوروبا الشمالية والروسية. كما لاحظ بروديل الثبات الكبير، أو تثبيت إقامة الحضارات والثقافات الكبرى. والواقع هو أن الكاتب الفرنسي قد قابل الثقافات

بالحضارات. والحضارات عنده ثقافات كبيرة، إنها، إذا صح القول، «جزئيات» بنيت انطلاقاً من مواد أولية، من ذرات هي «الثقافات»: «والثقافة هي حضارة لم تبلغ بعد حد النضج، لم تبلغ أوجها، أو لم تحقق نموها بعد. وفي الانتظار، وهو انتظار قد يطول، تقوم الحضارات المجاورة باستغلالها بألف طريقة وطريقة». (Civilisation materielle... t I. 1979 p. 79). وهكذا استغلت الحضارة الأوروبية ثقافات آسيا، بواسطة وكالاتها قبل أن تنتصر على حضاراتها الكبرى وتسيطر عليها. وهكذا استعمرت أوروبا الثقافات، المجتمعات الصغرى في أفريقيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن القاعدة العادية هي «أن تقوم الحضارات بالمغامرة وأن تربح». أي أن تتغلب على الثقافات.

إلا أن انتصار الحضارات غالباً ما يكون سريع العطب وجزئياً. إن مشاكل المنتصرين الكبرى ليست في الانتصار على البشر، بل على المكان. إذ عليهم الانتصار على المسافات، بوضع المركز دون انقطاع على صلة مع الحدود المحددة دون انقطاع بثقافات متحركة، غير ثابتة والتي نطلق عليها اسم [الثقافات] البربرية: الشعوب البدوية الواقعة عند حدود الشعوب الحضرية بفعل «الحضارة». هكذا كان أمر الشعوب الجرمانية إزاء الامبراطورية الرومانية، وأمر العرب والترك والمغول والتتر وأهل منشوريا، الذين استطاعوا تهديد بل السيطرة ولأكثر من مرة على امبراطوريات تثير الخشية مثل بيزنطة والصين والهند. ثمة تاريخان كبيران يجب التنبه لهما في التاريخ الآسيوي وهما كما يقول بروديل، سيطرة بابور (بايبر) عام 1526 على شمال الهند وتأسيسه لاحقاً للامبراطورية المغولية؛ واحتلال بكين من قبل المنشوريين عام 1644 وهذا ما أدى إلى تأسيس سلالة شنغ الحاكمة والتي استمرت سلطتها حتى الثورة عام 1911.

مع أن كلاً من بروديل وتوينبي كان مؤرخاً يعنى بالدرجة الأولى بمجريات الزمن فإنهما قد اهتما بالمكان وبدوره التاريخي. فالمجتمعات مع كونها وحدات مستقلة، فهي ترتبط الواحدة بالأخرى إن في الزمان أو في المكان. والعلاقات التي يمكن أن تنشأ بين مجتمعين في أوقات مختلفة هي أساساً علاقات «تحالف» أو علاقات «التحاق». والالتحاق بحسب ما تشير التسمية يتضمن رابطاً أقوى،

قرابة أكبر من التحالف. إن الالتحاق يعني التسلسل المباشر، لا مجرد الرابط غير المباشر عبر أجداد مشتركين.

أخذ توينبي حوالي العام 1930 على عاتقه مهمة جزيلة، وهي أن يكتب أول «تاريخ كوني» فعلي، تاريخ «المجتمعات» لا تاريخ الأحداث التي شهدتها الحضارة الغربية. و«المجتمعات» تبعاً لتسميته عبارة عن مجموعات ثقافية واسعة نسبياً وقابلة للاستمرار، متعددة الإثنيات أحياناً وتدوم من جيل لجيل، هذه نفسها هي ما يطلق عليه بروديل اسم «الحضارات». وهكذا يمكنه الكلام عن «المجتمع الغربي» أو أيضاً عن «المجتمع الهلليني». أظهر توينبي حساً نقدياً صارماً تجاه المؤرخين الغربيين الذين تطرقوا لدراسة المجتمعات الشرقية. فهم قد جهلوا فعلاً أو تجاهلوا الحضارات الكبرى في الإسلام، في مصر القديمة، بلاد السومريين، حضارة بابل، والحثيين والصين والهند. إذ ركزوا جل اهتمامهم على المصدرين المفترضين للحضارة الغربية: الإغريق، وفلسطين. تاركين أنفسهم بذلك فريسة مفاهيم ثلاثة خاطئة وخطرة: الإثنية المركزية مفهوم الشرق غير القابل للتغير (The unchanging East)، ومفهوم التطور التاريخي ذي الخط الواحد.

كان بروديل اقتصادياً قبل أن يكون مؤرخاً، وقد أراد من جانبه أن يطلق تاريخاً اقتصادياً للعالم، وأن يقدم صياغة لأول تاريخ للمبادلات على مستوى الكرة الأرضية: فقد أولى اهتمامه على ما قاله عام 1979 للاقتصاد «ممتداً على مساحة الكرة الأرضية» «المعولم» (ص9). وكان عنوان الجزء الأخير من دراساته الواسعة «زمن العالم» (Le Temps du monde). وهو بشكل ما، دراسة كرونولوجية للأشكال المتتابعة في الاقتصاد العالمي. «عولمة» التاريخ، يعني بالنسبة لبروديل إدخال الحضارات غير الغربية في إطار الخطاب التاريخي: الإسلام أميركا ما قبل كولومبوس، اليابان والصين... إن مادة التاريخ كما يرى بروديل هي عبارة عن «الحضارات». ما هي الحضارة إذاً؟ «كل عالم مكون من مجموعات كثيفة من السكان قد طور جملة من الأجوبة الأولية كما كوّن نزعة يتمسك بها... الحضارة... هي إنزال إنسانية ما في مكان ما. إنها صنف معين من التاريخ، إنها ترتيب ضروري. لم تمل الإنسانية لتصبح واحدة... إلا منذ

نهاية القرن الخامس عشر. حتى ذلك التاريخ كانت مقسمة بين كواكب مختلفة، حيث يختص كل منها بحضارة معينة، أو ثقافة خاصة مع كل خصوصياتها وخياراتها البعيدة المدى. حتى لو تقاربت المسافة بين واحدة وأخرى، فإنه لا يمكن للحضارات أن تمتزج» (1979 ص: 495). من الآن وصاعداً، يقول بروديل علينا «أن نجد لكل شيء موقعاً على سلَّم العالم».

حتى في كتابه الأول الكبير، والذي خصصه للمتوسط في القرن السادس عشر، أبدى بروديل حساسية خاصة لدور الحدود، وللمسافة بين الحضارات، لإرادة التواصل بينها، أو التباعد فيما بينها، للتبادل وللاستعارة: «الحضارات أخوية ليبرالية، لكنها في الوقت نفسه متنابذة وفظة» (1949، جII ص: 95). لقد أشار إلى الطريقة التي «تسافر» فيها «الثروات الثقافية» (الأفكار، المشاعر، وأيضاً التقنيات: الكتابة والمطبعة) بنفس الوقت الذي يسافر فيه الناس (الهجرات، والاكتشافات). لقد تحدث عن السمة المغفلة وعن البطء في هذه التحولات: إننا نجهل مَن «نقلَ» الأرقام الهندية (التي يقال لها العربية) من الشرق إلى الغرب، مَن حمل باتجاه الغرب الورق والجرس وبعض أشكال الألبسة، إلخ.

كان جوزف ندلهام مؤرخاً غربياً متخصصاً ـ خصص الجزء الأكبر من حياته لدراسة العلاقات والتحولات بين الصين والغرب. إلا أنه أشار (1954 جـ1 ص238) إلى ضرورة التمييز بين حركة انتقال الأفكار (والنظريات العلمية بشكل خاص) وحركة انتقال الابتكارات التقنية. لقد انطلق من الفرضية التالية: إن الاختراعات (الابتكارات التقنية) ونظراً للحاجة لها ولمنفعتها العملية المباشرة، تنتقل بشكل أسهل من الأفكار (الإيديولوجيات، الأديان). وبرأيه فإن ثمة انعدام لاحتمال انتشار الأنظمة الإيديولوجية أو الثقافية بشكل كامل خارج حدود الحضارات. إن الأكثر احتمالاً هو أن تتمكن أجزاءٌ من هذه الأنظمة الإيديولوجية من الانتقال أو السفر. فالعلم الصيني لم يكن يحمل سمات مشتركة مع العلم في أوروبا. ومع ذلك فقد تحولت الابتكارات التقنية وبدون انقطاع إلى أوروبا طيلة القرون الثلاثة عشر من التقويم المسيحي (قدم ندلهام لائحة قيمة بالاختراعات التي أخذت طريقها من الشرق إلى الغرب من القرن الأول حتى الثالث عشر).

إلا أنه لظاهرة الرفض أيضاً دوراً على جانب كبير من الأهمية. فالمؤرخ لا يستطيع أن يقلل من أهمية مشكلة قبول الغريب أو رفضه.

تذهب هذه الأفكار في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه بروديل، الذي تحدث بدوره عن رفض الاستعارة التي تعتبر أيضاً تهديداً يؤدي بالحضارات إلى الافتقار. ذلك أنه «لا وجود لحضارات حية إلا إذا كانت قادرة على تصدير ثرواتها إلى البعيد، إلا حين تكون مشعة... إن الحياة بالنسبة للحضارة تعني أن تكون قادرة على العطاء، وعلى التلقي وعلى الاستعارة» (1949 ص: 101). مع ذلك، وبرغم المقارنة الظاهرة، فإن الحضارة الكبرى لا تعرف عن نفسها أحياناً إلا بما ترفضه. والديانات عبارة عن أنظمة رمزية تسير عبر طرق معقدة بين الحضارات، حيث تقابل أحياناً بحواجز لا يمكن اجتيازها، وبرفض عنيف. نشير إلى رفض الإصلاح [المسيحي] من قبل الأوساط اللاتينية. فالجزء الجنوبي من أوروبا قد سار كما نعلم في الاتجاه الكاثوليكي المناهض لحركة الإصلاح. كما نشير أيضاً إلى القطيعة السابقة بين المسيحية اللاتينية والأرثوذوكسية اليونانية. وهي قطيعة بالإمكان أن نقيس قوتها استناداً لواقعة إيثار اليونانيين القبول بالسيطرة التركية العثمانية والمسلمة، على القبول بالارتباط بالإرث الكاثوليكي أو التحالف مع البابوية الغربية.

ثمة حدود ثقافية ثابتة. كما بإمكانها أيضاً، والمتوسط مثالاً، أن تكون بؤرة احتكاك ثقافي كثيف. خلافاً لذلك كانت الحال بالنسبة لنهري الراين والدانوب، إذ شكلا حدود الامبراطورية الرومانية أو الحدود غير المرئية التي «تزحل ما بين زغرب وبلغراد»، والتي تشكل الحدود بين اللاتينية والأرثوذوكسية. لقد لعب النهران وإلى حد كبير دور القاطع الحضاري، (كما يمكن أن نلحظ ذلك في الحالة الأخيرة بمناسبة الحرب في يوغوسلافيا السابقة حيث يضاف إلى ما أشرنا دور القاطع بين الأرثوذوكسية والإسلام). إلا أن بروديل قد يكون جغرافياً أكثر منه مؤرخاً إذ لم يولِ مسألة صراع الحضارات أهمية معينة، أي المعارك الكبرى التي تشكل أحياناً تصادماً فجاً بين حضارتين كانتا غريبتين أو بعيدتين الواحدة عن الأخرى. مثالاً على ذلك معركة بلاسي (Plassey) التي تشكل بداية انتصار

بريطانيا على الهند (1757). أو حرب الأفيون (1840 ـ 1842) التي كانت إعلاناً لبداية الاحتكاك غير المتوازي بين أوروبا والصين. أو على سبيل المثال أيضاً الأزمات والحروب التي طبعت العلاقات بين الإسلام وأوروبا طيلة القرن التاسع عشر.

حاول هودغسون وهو عالم لامع ينتمي إلى الجيل الجديد من دارسي الإسلاميات الأنكلوساكسون، توفي باكراً، حاول تحديد معنى الحضارة، التي يقابلها كما فعل بروديل، بالثقافة. إن الثقافة بنظره «مركب مستقل نسبياً لتقاليد متراكمة مترابطة»، في حين أن الحضارة «هي كل مجموعة ثقافية منتشرة إلى الحد الأقصى الذي نتقاسم وتتشارك فيه بوعي العادات والتعاليم الموروثة» (1974 ص:32). تحدد كل حضارة حدودها الخاصة بها، كما تحدد مدى اتساعها. إنها تتميز بنوع من الكفاية الذاتية الثقافية (Cultural self-sufficaincy). إلا أن هذه الاستقلالية تظل نسبية وجزئية. ثمة علاقات تبادلية دائمة، حتى مع الشعوب البعيدة. بل إن هودغسون، مع أن أبحاثه قد أعقبت أبحاث كل من توينبي وبروديل قد ظل حذراً: ينقصنا دائماً، على ما يقول، الأدوات الثقافية الضرورية لدراسة الحضارات.

أما أنا بدوري، ومن المستوى المتواضع الذي أنا فيه، ومع معرفتي بحدود الدراسة التي ليست بدراسة صاحب الاختصاص، بحدود البحث الاستقصائي الذي يشمل وقائع ثقافية عالمية بطريقة سطحية وتخمينية، فقد حاولت أن أضيف بحجري إلى البناء الذي بدأ الباحثون السابقون برفعه، وإن كان ذلك عبر تأليف لم يبلغ حد النضج بعد. لقد حاولت بدوري أن أفهم معنى العالمية الثقافية ومفهوم التاريخ الكوني. مع وعيي الكامل لما لهذا الموضوع من اتساع لا يمكن قياسه فإن استقصائي سيظل إذا صح القول، مقتصراً على علاقات أوروبا بالشرق. وإذا قدر لي الحديث عن تشكل العالمية، فإني سأترك جانباً جزءاً كبيراً من الحديث عن الإنسانية. ثم إني لن أتطرق إلى علاقات أوروبا بأميركا ما قبل كولومبوس أو مع أفريقيا وأستراليا. بعبارات أخرى سأحدد استقصائي بالقارتين الأوروبية والآسيوية، هذه البقعة التي كانت لآلاف السنين الرقعة المتحركة التي

شهدت انبثاق وتطور العديد من الحضارات الكبرى. لم تعرف أوروبا إطلاقاً لا في أميركا ولا في أفريقيا ما عرفته في الشرق بدءاً من المشرق وصولاً إلى اليابان من حضارات تمتلك تقاليد دينية غنية مسجلة ومتوارثة عبر أساليب الكتابة، وعبر كتابات الكهنة والكتبة. إنها حضارات كانت مهد الديانات ذات الطابع الكوني المؤسسة على كتب مقدسة متنافسة. وحده الشرق الآسيوي استطاع أن ينجح حتى أيامنا هذه بمعارضة السيطرة الأوروبية من خلال مقاومة ثقافية قوية. أما أميركا (وحتى أستراليا) فقد تمت السيطرة عليها، برضاها أو غصباً عنها، من قبل الغرب. أما أفريقيا، مع ما عندها من ثقافات متعددة شفهية ومستقلة، فلم يكن بمقدورها وحتى الوقت الحاضر أن تعبر عن شخصيتها على المسرح العالمي بصوت واحد وقوي. في هذه الدراسة نشير بلفظة «العالمية» فعلاً إلى الكل المكون من الغرب والشرق الآسيوي حيث استطعت أن أشير إلى العديد من الحضارات النموذجية الكبيرة مثل الإسلام، الهند، الصين واليابان. إن عدم الإشارة إلى حضارات أخرى لا يعني على الإطلاق احتقاراً لها. فبكل بساطة لم أرد أن أتجاوز حدود الاستقصاء الذي سعيت إليه، وهو قد بلغ بالفعل حداً كبيراً.

الفصل الثاني

الحضارات الكبرى والآخر

عندما كانت المجتمعات، وعندما كانت الحضارات الكبرى منفصلة عن بعضها بفعل المساحات الجغرافية، بالصحارى وبالمحيطات، كان الانغلاق الثقافي أمراً عادياً وطبيعياً. مع اختفاء المسافات، أصبح الانغلاق مصطنعاً، إنه أثر إرادة إما بالانفصال عن الآخرين، عن الجيران بشكل خاص، أو على الأقل بالتمايز، أو لمقاومة الغازي أو المسيطر.

لقد شهدنا على مر التاريخ الإنساني ما يمكن أن نسميه بانغلاق تقليدي، كما شهدنا وجود ثقافات وحضارات معزولة. في العصر الحديث سجلت الاكتشافات الأوروبية، ثم الامبريالية بداية انفتاح خاضع للسيطرة: تحت الضغط انفتحت الحضارات الكبرى الأخرى الواحدة على الأخرى وأولاً على القوة الأوروبية. إبان القرن التاسع عشر أولاً، ثم ما بين الأعوام 1930 و1960 وإبان مرحلة الصراع ضد الاستعمار ثم في المرحلة التي نطلق عليها مرحلة التخلص من الاستعمار وما تلى ذلك، بتنا نشهد تشكل «الحركات القومية» كما نشهد حركة بالإمكان أن نطلق عليها اسم «إنهاء المقاومة». ومع نهاية الألفية الثانية بدأت بالظهور معالم انفتاح معمم، مفاجئ بعض الشيء مع كونه خاضعاً للنقاش

وأكثر قبولاً للمساواة: إنها العالمية. ثمة اتصالات ثقافية مساواتية وحرة (تأثيرات، واستعارات) حصلت عبر التاريخ ما قبل الحديث. إلا أن هذه الاتصالات ظلت متقطعة، عابرة، متنقلة، قابلة للانعكاس ومتعددة المركز. وبذلك فهي تختلف عن الامبريالية القائمة على المعارضة بين مركز مسيطِر (أوروبا) وبين أطراف خاضعة للسيطرة (ما وراء البحار). تتميز العالمية الناشئة باختفاء آخر المناطق المحايدة أو العذراء، أرض «لا أحد» التاريخية أو الثقافية وبسيرورة صارت وحيدة عالمية وغير قابلة للانعكاس وذلك بفعل وطأة العلم الدافعة وبفعل قوة التقنية والصناعة.

لا ينفصل ذلك كله عن الصدمات النفسية والثقافية. إن التحول التاريخي العملاق الآخذ في الانطلاق قد جعل العادات القديمة عرضة للشك، خاصة تلك المتأصلة في الإنسان منذ القديم والحاضرة في كل المجتمعات: الإثنية المركزية واحتقار الآخر، الجهل واللامبالاة الكاملين تجاه عاداتهم وقناعاتهم وعالم حياتهم. إن الانفتاح بالقوة على العالم، وإزالة الحواجز بين أجزاء الكرة الأرضية يعني اكتشاف الآخر حكماً، وتعلم التسامح وإيجاد «كوزموبوليتية» فعلية، حيث الناس إخوة في عالم يصبحون فيه بكل الأحوال شركاء في المواطنية وأقرباء. في الصفحات التي ستلي سأعالج الخطوط العريضة لما نطلق عليه اسم الإثنية المركزية التقليدية في الحضارات الكبرى. ولن أتكلم عما نشهده في الغرب وهذا ما بات معروفاً جداً. حيث أبرزت الدراسات الإثنية الحديثة معالم ما نشير إليه كما قام المثقفون الأوروبيون والغربيون بإبراز خطوط التعارض. سأقتصر فقط بالتذكير بأنها كانت السمة الثقافية المسيطرة في الحضارات الآسيوية الكبرى تجاه الآخر، تجاه جيرانهم تجاه الاختلاف الثقافي بشكل عام.

الإسلام والغريب

تفهم كلمة «الإسلام» بمعاني مختلفة جداً. يمكننا على الأقل التمييز بين طبقات ثلاث من المعاني المتميزة. نشير أولاً إلى السمة العامة، خضوع الفرد لله، الإيمان الشخصي: ففي القرآن [الكريم] يعني «الإسلام» حرفياً «الخضوع»، «فعل الإيمان». ومن ثم أخذت الكلمة معنى النظام المؤسساتي المثالي، النظام

الذي رآه النبي محمد وأراده، والذي حاول الخلفاء الأوائل تحقيقه. وأخيراً يعني الإسلام وخاصة في أيامنا، حقيقة تحضيرية وتاريخية تشكل جزءاً مكملاً من العالم الحاضر. فالإسلام ديانة سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي. إنه حضارة، تقليد، تاريخ ونظام سياسي. ثم إن فهم الإسلام بوصفه نظاماً مؤسساتياً وتاريخياً هو فهم حديث نسبياً. في الإسلام التقليدي يصار إلى الحديث عن «الأمة» ضمناً [أمة] النبي. الأمة الحق هي أمة النبي هذه الأمة إذا ما نظر إليها بالعلاقة مع المجتمعات الأخرى تعني «دار الإسلام» إنها «الجماعة الإسلامية»، «دار العدل». والإسلام بوصفه حقيقة إنسانية وإلهية هو «دين ودولة» «دين ومدينة»، «دين وسلطة بشرية».

انطلاقاً من هذه الترسبات الدلالية لكلمة «الإسلام» ميز هودغسون (1974 جـ1 ص: 95) بين «الإسلام» (الدين بالمعنى الدقيق) وبين الإسلامية (Islam dom) التي تفهم باعتبارها عالم الإسلام وبين (Islamicat) ويعني بذلك حضارة عالم الإسلام. إن التمييز الذي قدمه هودغسون بين الإسلام والإسلامية (عالم الإسلام) يشبه إلى حد ما التمييز الذي نجده عادة بين المسيحية الدين وبين المسيحيين أو العالم المسيحي. جعل الإرث التاريخي الإسلامي هذا العالم التاريخي والمؤسساتي، هذه الحضارة، بمعارضة العالم الخارجي، العوالم الغريبة والمعادية، الجاهلة بالإسلام، أو التي هي في صراع معه. «الجاهلية» يقصد بها الإشارة إلى العالم «الوثني» غير الإسلامي، وبتحديد أكثر دقة ما قبل الإسلام أو المعادي للإسلام: إنه عالم الجهل (للقانون الذي وضعه النبي) أو إنها إشارة لمن لم يعرفوا الوحي... إلا أنه ثمة وجود أيضاً لعالم «وثني» آخر، إنه عالم الذين يرفضون أيضاً رسالة النبي محمد: إنه عالم «دار الحرب». وبحسب أقوال بعض الشراح من تقليديين ومحدثين فإن كلمة حرب تظل أقل أهمية من كلمة «جهاد» التي تفهم لا بمعنى الحرب بالمعنى العسكري أو السياسي، بل بالمعنى الأخلاقي: الجهد الذي يبذل لتطوير الإسلام، الجهد الذي يبذل في سبيل الله. فالإسلام المنتصر، الحضارة التي فرضت نفسها بالانتصارات وباعتناق الحضارات المجاورة (بيزنطة وفارس) للإسلام، لم يكن إسلاماً يوسم بعدم التسامح أو

بالتعصب. لقد تقبل بتسامح الجماعات التي عبرت عن إرادتها بالبقاء أمينة لمعتقدها التقليدي. من هنا نفهم تشكل أقليات غير مسلمة (يهود ونصارى) وسط الأمة الإسلامية، حيث أشير إلى وضعيتهم الاجتماعية والسياسية المتدنية بعض الشيء بعبارة «الذمي». وإذا ما أشير إلى هذه الجماعات غير الإسلامية من وجهة نظر دينية أو لاهوتية كان يقال لها «دار العهد»، أو أيضاً «دار الصلح»، طالما هي تشكل عالماً عرف بدوره الوحي قبل خاتم النبيين: «إنهم أهل الكتاب» الموحدون غير المسلمين (غارديه 1967 ص: 353).

هذه العلاقات المسالمة مع الأقليات، مع الجماعات غير المسلمة في الداخل هي ما نجده أيضاً مع المجتمعات الغربية، مع الحضارات التي صادفها الإسلام والتي صارت بمثابة الحدود له. كذلك عاد الجغرافيون والرحالة العرب (الأصطخري، ابن حوقل) للحديث عن حضارة الإسلام وعن مملكة الإسلام وعن بلاد الإسلام. علماً أن مملكة الإسلام كان تعبيراً يراد به تمييز الإسلام عن «مملكة» الهند، أو مملكة الصين وعن مملكة «الروم»: «ففي كل أرجاء العالم التي كانت على احتكاك بالإسلام نجد أن التجارة قد أخذت مكان الغزو. ومن الأدلة على ثبات المملكة: سكوت الجغرافية العربية عن التمييز الأساسي في الفقه الإسلامي، بين دار الإسلام، وبقية البلاد، أي البلاد التي يجب مقاتلتها لدفعها لاعتناق الدين (دار الحرب)» (Miquel 1967 p.533).

إلا أن هذا الاعتراف بتنوع العالم، بوجود حضارات أخرى غير الإسلام لم يكن ليمنع وجود بعض الإثنية المركزية. فالإسلام هو مركز العالم. والعراق هو مركز الإسلام، وتالياً مركز العالم. كذلك كانت مصر في بعض الأحيان مكاناً مركزياً. ومثل ذلك الأماكن المقدسة في الجزيرة العربية. أو أيضاً القدس. وإذا كان الجغرافيون العرب قد وضعوا لوحة للعالم بأكمله، بما في ذلك العوالم المحيطة بالإسلام، فإن المؤرخين قد درسوا الإسلام بشكل خاص. فنادراً ما درسوا الغرب الذي حاربهم بشكل مفرد، وإن فعلوا ذلك فمكرهين ومتأثرين أو لوقوعهم أخيراً تحت سيطرته.

إن الإسلام، أقله في المناطق المركزية في الشرق الأدنى، قد عرف عن

نفسه ـ أو أراد ذلك ـ بوصفه الوارث للحضارات القديمة، روما واليونان. وقد نالت الهللينية احتراماً أكبر، إذ اعتبر الرومان مجرد مقلدين أو مبسطين لما كان عند الإغريق. لذا سارع العلماء العرب والمتعلمون منهم إلى ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية وتفسيرها وشرحها. وإذا قدر هؤلاء العلم الدنيوي عند اليونان من زاوية اجتماعية أو ثقافية، فإن تقديرهم له ظل أدنى من المعرفة الحقة التي تؤخذ من القرآن الكريم ومن الشروحات اللاهوتية والفقهية إلخ. علماً أن اللغة العربية، لغة القرآن التي لا يمكن تقليدها قد أعطيت الأفضلية على كل اللغات الأخرى، التي يتكلم بها الغرباء أو الأقليات، وهي لغات دنيوية بمقابل اللغة العربية، اللغة المقدسة لغة الوحي، لغة الله.

لقد كان إسلام العصر الوسيط على قناعة كاملة بكماله، وبكفايته الذاتية وبمركزيته. فالتاريخ العالمي كان تاريخ الإسلام. وفي الخارج نجد شعوباً وبقاعاً لا نعرفها بدرجة دقيقة. سيطر الإسلام في العصور الوسطى على البحر، على البحار. أقله على المحيط الهندي، البحر الأحمر والخليج الفارسي [العربي]. أما المتوسط فكانت السيطرة عليه بين الإسلام وغير المؤمنين. وكان يطلق عليه أحياناً اسم «بحر الروم». ولكن وبكل الأحوال لم يعط البحر قيمة توازي القيمة التي أعطيت للأرض التي يسيطر عليها الإسلام. فالإسلام كان أكثر ميلاً للأرض اليابسة منه إلى البحر: فالمحيط الغربي والمحيط الشرقي هما طرفا العالم المجهول والحامل للتهديد. وإذا كان الإبحار في بحر الصين، وبحر الهند وبحر الزنج (أفريقيا الشرقية)، ممكناً نسبياً، فإن بحر الغرب كان خلافاً لذلك تحدياً مطلقاً، وقد سمي ببحر الظلمات، والبحر الأخضر، والبحر المحيط.

قام العديد من الرحالة العرب بمغامرات خارج أرض الإسلام. إلا أن أياً منهم لم يولِ تاريخ الشعوب غير المسلمة عنايته على ما ينقل عالم الإسلاميات برنارد لويس، طبعاً مع استثناءات قليلة. فالترك في الإسلام الكلاسيكي هم في وسط الطريق بين الغريب والإسلام. إنهم خارجه وداخله في آن واحد. إنها وضعية تشبه إلى حد ما وضعية البربر في العالم الروماني. والتركي الذي كان خادم الإسلام (بانتحاله لهذا الدين) سيصبح يوماً ما سيده. في جغرافية الإسلام

التي درسها أندريه ميكال بكثير من التأني والدقة كانت أوروبا كناية عن Arufa، أي جملة البلدان الواقعة عند الأفق الشمالي ـ الغربي للإسلام. بعضهم مثل المسعودي، ميز بين اليونان واليونانيين، والروم والفرنجة. مع ما تضمن ذلك من مفارقات لا تبعث على يقين. فكلمة «الروم» تعني أيضاً بيزنطة (مملكة الروم الشرقية) كما تعني روما، أو مسيحيي الغرب. فلم يكن لدى المسلمين دائماً فكرة واضحة عن الفرق بين مسيحيي أوروبا في الغرب (الفرنجة) والمسيحيين في الشرق، البيزنطيين، الرومان. ومع ذلك وبشكل عام فإن الروم هم بيزنطة الامبراطورية القريبة والحاملة للتهديد، العدو الذي لا مسالمة له مع الإسلام. أما الصليبيون، وبحسب لويس، فلم يحملوا المسلمين على الاهتمام بالفرنجة الذين أصبح لهم مقام بينهم، في فلسطين. كما أنهم لم يسعوا لربط الأحداث في الشرق الأوسط بمعلومات ممكنة عن طبيعة الشعوب الأوروبية، الفرنجة والبلدان التي يسكنون فيها. بل إن مفهوم «الصليبيين» وإذا ما استندنا إلى ف. غابريللي (1962) لم يكن له وجود في الكتابات التاريخية العربية. فلا وجود لكتاب في العالم الإسلامي يعالج بطريقة نوعية وواحدة التدخلات والغزوات الفرنجية في الشرق الأوسط بين الأعوام 1200 و1400. فالمسلمون لم ينظروا إلى الحروب الصليبية نظرة تختلف عن النظرة إلى الحروب مع غير المؤمنين. وحده بين كل معاصريه، ابن الأثير هو من دمج الحروب الصليبية ضمن العداء بين المسيحية والإسلام. فلا وجود لمماثل عربي لغليوم الصوري الذي تعلم العربية والذي استخدم مصادر عربية (ضاعت الآن) ليكتب تاريخه عن الحرب الصليبية.

إنه لأمر لافت أن نجد شعور اللامبالاة تجاه الفرنجة والبيزنطيين، القائم أساساً على الاحتقار وعلى نظرة متعالية مقابلاً للاهتمام الزائد الذي أولاه العرب تجاه الحضارات القديمة في الشرق أو تجاه المغول الغزاة الخطرين القادمين من الشرق. علماً أن بعض أهل الاختصاص قد قال بأن الإسلام الكلاسيكي قد تميز فعلاً بالشعور بالتفوق على الغريب واحتقاره أياً كان وأينما كان. فغالباً يخلط بين ما هو غريب وبين الغرب [الإنسان الغريب]. هناك بالطبع أكثر من استثناء واضح لعدم الاهتمام هذا بالحضارات غير الإسلامية: قد يكون المسعودي والبيروني

أمثلة شديدة الوضوح. حتى ابن خلدون لم يتجاوز في تاريخه العالمي حدود الإسلام (أسبانيا في الغرب وإيران في الشرق). أما المسعودي فقد اهتم بحضارات أوروبا في الغرب وبالحضارات في آسيا الوسطى: وكان البيروني صاحب أهم الكتب عن الهند. أما التاريخ العالمي الوحيد الذي نجده في أرض الإسلام فهو تاريخ رشيد الدين، المؤرخ للغزوات المغولية التي وحدت ضمن سلالة واحدة حضارات آسيا في الأجزاء الجنوبية الغربية مع تلك القائمة في أقصى الشرق. استعان رشيد الدين في كتابته لتاريخه بالمعلومات المنسوبة إلى الغرباء؟ عالمين اثنين من الصين، راهب بوذي من كشمير وأحد المختصين المغول، ورحالة إفرنجي.

يتحدث تاريخ رشيد الدين عن «الفرنجة» (الأوروبيين): وظل التاريخ الوحيد الذي أثار ذلك حتى القرن السادس عشر، حين قام الأتراك بدورهم بالبحث في الحضارة في أوروبا. ففي عام 1572 طبعت أول ترجمة باللغة التركية لتاريخ أوروبي. وإبان القرنين السابع عشر والثامن عشر أولى العديد من المؤرخين الأتراك أهمية للتاريخ الأوروبي، كما قاموا باستخدام مصادر أوروبية. حاجي خليفة على سبيل المثال، الذي كتب بحدود العام 1630 تاريخ الفرنجة (Tarik i Firengi). كما يبدو أن حسين هزارفين قد أولى عام 1670 الحضارة الأوروبية جزءاً من اهتمامه، كما أشار إلى الاحتكاك بالعلماء الأوروبيين (غالون، بيتي دي لا كرو (Galand, Pétis de la Croix). إذ وضع وصفاً عاماً للكون، ومع ذلك كانت أوروبا غائبة فيه! أما أحمد بن لطف الله فقد وضع عام 1680 تاريخاً عالمياً للإنسانية وبشكل فعلي، حيث ميز فيه بين مختلف الشعوب الإفرنجية (فرنسا، ألمانيا، أسبانيا، إنكلترا، بل إن الهند والصين لم تغب عن تاريخه هذا).

شكّل الأتراك منذ فتح القسطنطينية عام 1453 وحتى هزيمتهم أمام أسوار ڤيينا (1683) خطراً محدقاً بأوروبا، كما وضعوا تحت سيطرتهم القسم الأكبر من البلقان. فالإسلام قد تحول وبشكل ما قوة أوروبية. ومع ذلك فإننا لم نشهد قبل القرن التاسع عشر رحالة عرباً في أوروبا (المسيحية) وبالطبع لم نشهدهم في

أميركا. مع ذلك تجدر الإشارة إلى أحدهم بين الأعوام 1613 و1619، وإلى آخر بين 1668 و1683. علماً أن أول الرحالة لم يترك أي تقرير عن إقامته. أما الثاني فقد كتب كتاباً صغيراً عنوانه رحلة أول مشرقي إلى أميركا (وقد طبع عام 1906). أواخر القرن السابع عشر تم إرسال بعض الطلبة اللبنانيين (مسيحيون مارونيون) إلى إيطاليا؛ إلا أن اهتمام هؤلاء قد انصب على الأمور الدينية حصراً، ولا يمكن بالتالي اعتبار رحلتهم مؤشراً على احتكاك الإسلام بأوروبا.

إبان القرن الثامن عشر حصل تحول جذري في الاهتمام العثماني بأوروبا. إذ شكلت معاهدة السلام (1699) معاهدة كارلوفيتز التوقف النهائي للتوسع التركي في أوروبا، وبداية الوعي المطرد لأزمة الحضارة العثمانية. فالهزيمة العسكرية كانت إيذاناً بمرحلة جديدة للعلاقات بين الإسلام والغرب. لقد قام عدد من المهاجرين/الذين اعتنقوا الإسلام، الأوروبيين بكتابة تقارير واقعية وفعلية عن الموقف الجيوسياسي في الامبراطورية التركية. غالباً ما أشير لهؤلاء وإن دون وجه حق، باسم المارقين. نشير على سبيل المثال إلى الكونت دي بونفال الذي أصبح اسمه أحمد باشا بونفال. كما شرع المؤرخون الأتراك بتعلم لغات أوروبية (الفرنسية أولاً) كما شرعوا في استخدام مصادر غربية. في سيرورة التواصل والتقارب هذه، تجدر الإشارة أيضاً إلى الدور الذي لعبته الأقليات الإثنية الدينية: اليونان، الأرمن، المسيحيون المارونيون.

عام 1729 تأسست في إسطنبول أول مطبعة أقيمت في العالم الإسلامي، كان ذلك على يد أحد المتأسلمين إبراهيم متفرقة، الهنغاري الأصل. عام 1721 أرسلت سفارة تركية إلى باريس. عام 1729 وصل الكونت دي بونفال إلى تركيا ودخل في خدمة الدولة العثمانية (أسهم بتحديث الجيش العثماني، وقام بتعليم الفرنسية لكادراته العليا). عام 1732 استخدم متفرقة المطبعة ليقدم للسلطان مذكرة بالإصلاحات. شيئاً فشيئاً بدأت العلاقات الدبلوماسية بالمعنى المعاصر. إذ أرسل محمد سعيد أفندي عام 1721 سفيراً إلى باريس. إلا أن العلاقات الدبلوماسية المنظمة لم تبدأ فعلاً إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، حيث رصدت أولى السفارات الدائمة في العواصم الأوروبية منذ العام 1792. إذ وجدت سفارة في

لندن عام 1793، وعام 1795 في برلين، وعام 1796 كانت السفارة في باريس. كان السفراء الأول أشخاصاً محافظين، يجهلون اللغات الأوروبية والعادات الأوروبية. فلم يكونوا إطلاقاً على وعي تام بدلالة وأهمية الأحداث الثورية الحاصلة في فرنسا. فلم يعر السفير التركي أي اهتمام لما كان يهيأ أمام ناظريه: غزو مصر. ومع ذلك فإننا مع الثورة الفرنسية لا بد لنا أن نشهد تحولاً جديداً في العلاقات بين أوروبا والإسلام. ففي العام 1798 وصلت حملة نابليون على مصر إلى ميناء الإسكندرية. وبعد ذلك بشهر كان الجيش الفرنسي في القاهرة. شكّل هذا التدخل بداية الامبريالية الأوروبية في أرض الإسلام كما شكّل أيضاً ولادة الاستشراق العلمي.

الهند والغريب

في نص عنوانه (Traditional indian xenology) درس هالبفاس (1988) الطرق المختلفة في الحضارة الهندية في تعاطيها مع الغرباء أو في تحاشيها لهم؛ في الاعتراف بهم أو في تجاهلهم. فمنذ آلاف السنين تعاطت الهند مع الغرباء. في أقدم النصوص الموروثة عن الهند، في الڤيدا لا نجد إطلاقاً حديثاً عن غرباء. فأناس هذه الحضارة كانوا يعتبرون أنفسهم «آريا» أي من الأصفياء؛ من النبلاء. فهم يتميزون عن الشعوب الأصلية (أو السابقة) عن المحليين الذين يطلق عليهم اسم «دايسا» أو «داسا». ومعنى هذه الكلمات هو الخدم، أو العبيد، وقد تشير الكلمة أيضاً إلى الطبقات الدنيا أو إلى المهن الوضيعة.

حوالي العام 800 ق.م تتحدث النصوص البراهمانية بكثرة عن ما يسمى «ملاشا» (Mleccha). والكلمة تعني الغريب، أي الذي لا يشكل جزءاً من الجماعة الطقوسية الدينية، الاجتماعية أو اللغوية للآريين، أي من لا يتكلم السنسكريتية لغة الڤيدا المقدسة، ولغة الآريين الأصلية. فيما بعد نجد في النصوص كلمة (Yavanna) «ياڤانا»، وقد استعارها الهنود على الأرجح حين احتكوا مع اليونان في ظل حكم داريوس الأول ملك الفرس. تشير العبارة إلى الغزاة القادمين من الجهة الشمالية ـ الغربية ثم إلى أولئك القادمين من الجنوب ـ الغربي. حينئذ اكتسب هذا التعبير المعنى الذي يشير إلى «الغريب» أو «الغربي».

كما يمكن استخدام التعبير «ياڤانا» بالترادف مع التعبير الأول «ملاشا» في إشارة إلى «البربري» أو إلى «الغريب المنحط». على سبيل المثال قد يكون هذا التعبير قد استخدم في الإشارة إلى المسلمين الذين بدأ دخولهم العسكري إلى الهند في القرن الثامن.

قد يكون التعبير «ياڤانا» تعبيراً وصفياً وهو يحيلنا إلى مجموعة متميزة من الغرباء نسعى إلى فهمها. أما التعبير الآخر «ملاشا» فيزخر بالدلالات الأخلاقية والرمزية السلبية. فهو يحيل إلى الغريب بوصفه متهدداً مختلفاً عن الأعراف الخاصة بالثقافة الهندية؛ مما يتضمن معنى الدونية. أما اتباع الياڤانا، ومع كونهم من الغزاة فهم قد كانوا في موقعهم الطبيعي في الهند، أقله في المناطق الحدودية، وقد صاروا فيما بعد جزءاً من التقليد الهندوسي. بعد ذلك صارت كلمة «ياڤانا» إشارة إلى نمط معين أو إلى نموذج معين ولم تعد لتشير إلى مصدر جغرافي أو إثني (Singer, 1972, p.394).

تعتبر الهند ـ بهاراتا ـ موطن الآريين الحق. يشكل شمال الهند قلب «بهاراتا» وهو ما يطلق عليه اسم «أرياڤارتا» إنه بمثابة مركز هذا الموطن. تعتبر «بهاراتا» أرض «الدارما» أي أرض الشريعة؛ إنها الأرض المقدسة في الهند، ولهذا فإن لها وضعية طقسية ودينية مميزة. وبحسب هالبفاس لا يمكن تبرئة الإيديولوجية الهندية التقليدية من الخوف من الغرباء. فبشكل عام يستحسن تحاشي الاحتكاك بـ«الملاشا». يجب أن لا نذهب بعيداً حتى طرف العالم وأن نترك أرض الآريين، أي أن نذهب إلى الغربة. يجب عدم تعلم لغة الملاشا. كما لا يجب أن نعلمهم اللغة السنسكريتية، اللغة بامتياز، اللغة المقدسة. فلغات الملاشا هي لغات فاسدة، منحرفة بالمقارنة مع اللغة الحق، السنسكريتية. إن الهند في المرحلة التالية للڤيدا، الهند التي عرفت نظام الطبقات المغلق، قد وحّدت بين الغرباء والطبقات الدنيا، (Sudras) والطبقات المدنسة (Dasyas)، يقابلهم الآريون الذين يمثلون الطهر. يتميز التقليد الإيديولوجي الهندي بنظام مشترك المركز. فالآريون يحتلون المركز والملاشا على الحدود، يتقاطع هذا النظام مع نظام تراتبي يجعل الآريا في الأعلى والملاشا في الأسفل.

فإذا ما تتبعنا تحليل هالبفاس لتبين لنا أن الهند التقليدية قد أبدت عدم اهتمام كلي بالآخر. فلا نجد فيها سير حياة أسطورية تتعلق بالإسكندر الكبير على ما نجده في العديد من مناطق آسيا، بما في ذلك أرض الإسلام. كما أننا لا نجد فيها وقائع لرحلات هندية في الأراضي الغريبة. حتى المسلمون لم يظهروا في الأدب الهندوسي إلا بشكل هامشي ومتفرق. فلا نجد في الأدب التقليدي نقاشاً فلسفياً أو حتى نقاشاً دينياً بالمعنى الفعلي للكلمة. إن ذلك لا نجده حتى إبان الاحتكاك بين الهند والمسيحيين والأوروبيين من القرن السادس عشر حتى التاسع عشر. وحده كوماريلا أحد كبار فلاسفة «الميمونزا» (أحد الأنظمة الفلسفية الهندية الكبرى) قد ناقش وضعية الملاشا في القرن السابع. وبرأيه لا يمكننا من خلال الملاشا أن نطلع على شيء من أحوال «الدارما» (القانون الحق) سواء من الناحية الدينية أو الروحية. أما فيما يتعلق بالمعارف الدنيوية، التفاعلات البشرية، العادية والتجريبية المحض فإن «الملاشا» يمتلكون أحياناً بعض المعلومات التي يستخدمها الهندوس. يرقب كوماريلا إذاً بعض الصلاحية في المعرفة الدنيوية عند الملاشا: إلا أنه لا يقدم أي تنازل فيما خص المادة الدينية، ما يعني أن الثقافة الهندية لا تعترف عملياً بمجال «زمني»، «دنيوي» مستقل. وهذا ما يجعل الاهتمام الذي يوليه الهنود لعلوم الملاشا اهتماماً نسبياً ومتدنياً.

كان الهنود على صلة بالرومان (روماكا): فقد تعاملوا معهم بالتجارة واطلعوا على التقنيات المعروفة لديهم، والأمر نفسه يقال على اليونان وبعض «الغربيين» الآخرين. إلا أن ذلك كله لم يترك عندهم انطباعاً قوياً. فالبيروني العالم المسلم الذي طالما أبدى اهتماماً قوياً بالهند قد أصر على ما يعتبرونه إثنيتهم المركزية الغريبة، على نزعتهم في إعلاء، قدر ثقافتهم الخاصة، ورغبتهم في العزلة وعلى عدم اعترافهم بما تحققه الشعوب الأخرى. ومع ذلك فهو يورد نصاً يشيد بقدرات اليونانيين الذين مع كونهم من البرابرة إلا أنهم ظهروا بمظهر العلماء. لقد تبنى الهندوس اكتشافات وابتكارات مصدرها الغرب، لا سيما في حقول الفلك والتنجيم والرياضيات. بل إننا نجد بعض الترجمات لنصوص أصيلة

نقلت عن اليونانية. أما فيما يتعلق بالحكمة والورع فلا مجال للتسوية مع الملاشا. ناهيك عن أن اللغات عند الملاشا لم تكن لتتلاءم مع المعرفة ومع الحكمة. وحين ينظر إلى الغرباء ويطلق عليهم اسم ملاشا، فهم كانوا غالب الأحيان يقارنون بالحيوانات. ومع ذلك لا يمكننا رد العلاقة بين الهندوس واليونانيين إلى مجرد تعارض بين الأنقياء وبين الملاشا. صحيح أن اليونانيين كانوا «برابرة» لكن البرابرة لم يكونوا مجرد ملاشا بسطاء. فمفهوم الملاشا يمثل شكلاً من أشكال النبذ والكراهية أكثر استخداماً في اللفظ من مفهوم «البربر».

يتعالى مفهوم المركزية الهندية عند الهندوسية، وبحسب هالبفاس على ما نطلق عليه في أيامنا اسم الإثنية المركزية. فالملاشا بالكاد موجودون في أفق الهندوسية. إن غيريتهم هي غيرية سلبية ومجردة. فالآخر إذا صح القول غير موجود وهو تحت: «يعتبر الهنود أنفسهم شعباً أعلى من كل الشعوب الأخرى على وجه الأرض. تؤكد قوانين مانو على سبيل المثال أن شعوب الأرض كافة تقوم بتنظيم قواعد حياتها تبعاً للأعراف التي وضعتها الطبقات العليا في الهند» (S. Murty, 1958 p.32).

إلا أن الهوية الهندية قد خضعت للتطور إبان التاريخ الحديث. وكلمة «هندوسي» التي استعملها الغرباء أول الأمر، وبخاصة المسلمين، أصبحت فيما بعد كلمة يستخدمها الهنود أيضاً. شيئاً فشيئاً أخذ الهنود بهذا المصطلح ذي الأصل الغريب تأكيداً لهويتهم إزاء هؤلاء الغرباء. وعبارة «هندوسي» ظلت بشكل عام غائبة عن الأدب السانسكريتي الأورثوذكسي، قبل وصول الأوروبيين. ومع فجر العصر الحديث (القرن الثامن عشر) تابعت العلوم الهندوسية طريقها التقليدي. فالغرباء كانوا على الدوام جماعات دنيا، دنسة، ساقطة، حتى لو كانوا غزاة أقوياء كما هو الحال مع الإنكليز. ففي نص يعود للعام 1800 كُتب في مدراس يوصف الإنكليز بـ«أصحاب الوجوه الشاحبة». يتحدث النص أيضاً عن المسلمين وعن الأوروبيين.

في نظريات النشوء الهندية عادة ما يعطى التهديد الأوروبي دوراً نسبياً ومخففاً. تتوالى الغزوات وتنهار السيطرات الغريبة. واللغات والعادات

والمعتقدات الغريبة علامة على انهيار الدارما. ومع ذلك فإننا نعاين شكلاً من أشكال التعاون مع المسلمين ومن ثم مع المبشرين المسيحيين (كما يثبت ذلك مثل نوبيلي Nobili في القرن السابع عشر) وبعد ذلك مع التجار والعلماء الأوروبيين. سنتطرق لاحقاً إلى نتائج التعاون المثمر بين المثقف الهندوسي بيلاي والعلماء اليسوعيين الفرنسيين. لقد ترك بيلاي مذكرات خاصة تحدث فيها عن علاقاته بالأوروبيين، إلا أننا لا نعرف أي هندوسي ـ بكل الأحوال ولا أي برهماني ـ سافر إلى أوروبا وكتب عن الغرب قبل رام موهان روي (1772 ـ 1833). حتى الذين اعتنقوا المسيحية وأتوا إلى أوروبا في القرن الثامن عشر لم يتركوا لنا أي نص مكتوب. فكما نرى، لا وجود لاهتمام حقيقي أو عميق عندهم تجاه البلدان الغريبة. فالهند كما يقول هالبفاس، لم تبحث أبداً عن الغرب، ولم تبحث إطلاقاً عن الآخر.

الصين والغريب

تعتبر الصين نفسها ـ شأن الهند وشأن الإسلام أو أوروبا ـ مركز العالم. والبلدان الغريبة هي برابرة قدر لها أن تكون إقطاعاً لإمبراطورية الوسط. لا تنطوي هذه الإثنية المركزية على شعور بالعظمة وحسب، بل هي أيضاً تصريح بالضعف: «فلأنها كانت ولمرات متعددة وعلى مرِّ التاريخ عرضة للاحتلال والوقوع تحت السيطرة. . . فإن الصين وبنوع من ردة الفعل الكلاسيكية جداً والقائمة على التعويض، تعامل الغرباء وكأنها تنظر إليهم من فوق» (Derminy, 1964 t.1 p.49). لقد اقتنعت الصين أن العزلة وحدها فقط هي القادرة على تأمين الأمن لها من غزوات بدو الشمال.

الصين هي «الأمة المركزية» (Chimg kuo) فبأي معنى كانت «مركزية»؟ وما هو مفهوم «الغريب» في الصين؟ علماً أن هذا التعبير الأخير ينطوي في الصين على غموض وعلى تعقيد لا نجدهما في أي من الثقافات الأخرى. من هنا علينا أول الأمر أن نميز التأثيرات الغريبة عن الوجود الغريب الفعلي. فليس للأفكار الغريبة بالطبع الوضعية نفسها التي للناس القادمين من الخارج. ولتتكلم عن الغريب، تستخدم اللغة الصينية تمييزاً بين الداخل (nei) وبين الخارج (wai).

والدول الغريبة (wai-kuo) هي التي تصنف مع «الدول الإقطاعية» (wai-fan) التي تعترف بسيادة الامبراطور، يعبر عن ذلك بعملية الركوع (Kotow) التي يقوم بها سفراء هذه الدول أمام الامبراطور. فالصين هي فعلاً «الامبراطورية» (T'unhsva)، إنها الحضارة بامتياز. لذا يستحسن أن نميزها عن «الأمم» التي هي شعوب غريبة عن الامبراطورية، أو الملحقة بها. وقد ظل هذا التصور القديم جداً ماثلاً حتى عند المثقفين في الأعوام 1750 ـ 1850، حين كانت الصين عرضة لضغط أوروبا المتنامي. بالنسبة للنخبة المثقفة والإدارية ظلت الصين مركز العالم من النواحي الجغرافية والثقافية والسياسية. لقد كانت مستقلة ومكتفية بذاتها اقتصادياً وإيديولوجياً أيضاً.

ظلت الصين معزولة عن بقية العالم لآلاف السنين، مع احتفاظها من وقت لآخر بالأطراف المقابلة من القارتين الأوروبية والآسيوية، وذلك عبر ما يسمى بـ«طريق الحرير». أما في القرن السادس عشر فقد بدأت الصين التواصل مباشرة مع أوروبا عبر الطرق البحرية التي دشنها البرتغاليون والتي استخدمها الهولنديون فيما بعد. يعزى الاحتكاك الأول والذي ظل مستمراً مع الغرب إلى دخول المبشرين اليسوعيين قرابة نهاية القرن السادس عشر. يعتبر العام 1580 تاريخاً حاسماً، إذ سجل هذا العام وصول «ماتاو ريتشي» إلى جنوب الصين، وقرر الاستقرار في امبراطورية الوسط مكملاً بنجاح حملته التبشيرية حتى وفاته في العام 1610. فيما بعد قام اليسوعيون الأوروبيون، من إيطاليين وبرتغاليين ومن فرنسيين بعدد وفير بمضاعفة جهودهم لنشر الإيمان الحق ونشر المسيحية في الصين.

لم يحمل اليسوعيون معهم الإنجيل وحسب، بل حملوا أيضاً معارف دنيوية وبينات عن الابتكارات التقنية الأوروبية (مناظير فلكية، ساعات، خرائط جغرافية وأسلحة). إزاء هذه الأمور الدخيلة، والتي أطلق عليها الصينيون اسم «شياطين الغرب» أبدى الصينيون انفتاحاً ذهنياً خاصة في المجال التقني والمعارف الدنيوية، إلا أنهم أبدوا حذراً إزاء الدعاية الإنجيلية التي قام بها المبشرون. أما أوروبا بدورها فقد أبدت أيضاً برهاناً وافياً على إثنيتها المركزية برفضها اعتبار

الحفلات الدينية الصينية طقوساً يمكن فصلها عن العقيدة الدينية. بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر بعض المبشرين الشعائر العائلية والمدنية (شعائر الورع الأسرية إلخ) بمثابة شعائر دينية يجب التخلص منها ليتسنى لمعتنق الدين المسيحي من الصينيين أن يصبح مسيحياً حقاً. نعرف جميعاً «حرب الشعائر» الشهيرة التي استمرت لعقود والتي أسهمت فيما يظن بفشل المسيحية في الصين.

يعتبر دور الموقف الصيني إزاء هذه المشروعات أساسياً، لذا علينا الرجوع إلى التصور الذي نجده عند الصينيين وعند الأوروبيين، وبشكل خاص عند النخبة الإدارية. فالموقف هذا لم يكن متحجراً، ولم يكن عقائدياً كما كان موقف الأوروبيين تجاه الصينيين. فالتعصب الصيني كان أكثر تموجاً مما عند الغربيين، لأنه تعصب لا يقوم على يقين امتلاك الحقيقة المطلقة والموحى بها (Gernet 1982, p.95). فبعد أن أبدى البوذيون حسن استقبالهم للمبشرين الغرباء، أظهروا فيما بعد تكتمهم تجاههم وتجاه حماس تبشيرهم وتجاه ما قدروه غروراً عندهم. لقد أبدى الصينيون حذراً «من هؤلاء البرابرة المحتالين» الذين قدموا ليحتلوا آسيا كلها، والتي تعتبر حتى حينه خاضعة للصين. قام التوافق الظاهر والنسبي بين اليسوعيين وبين الامبراطور على سوء تفاهم: أظهر الامبراطور حسن ضيافته رغبة منه في الاستفادة من التقدم التقني والعلمي عند المبشرين. والمبشرون بدورهم قاموا بدور العلماء لأملهم بتحويل هذه السلطة وسيلة لرسالتهم، (Gernet p.184).

أثّر هذا الاحتكاك العريق بين الصين وأوروبا، من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر دون شك في أوروبا نفسها أكثر مما أثّر على الصين: لقد حمل إلى أوروبا لا تلك «الصينيات» (تلك الأمور الغريبة) بل حمل علماً جديداً، أو ما أُطلق عليه فيما بعد «العلم بالصين». في حين أن الصين قد ظلت أقل تأثراً بالإسهام الأوروبي. لقد اشتغل اليسوعيون بهدف كشف الصين على أوروبا أكثر مما اشتغلوا على كشف الغرب على الصين: «ففي الوقت الذي كان للفكر الصيني، مع ما فيه من آراء متناقضة، تأثيره القومي على أوروبا، لم يكن للمسيحية على الأسرة الموتشوية إلا الأثر المتواضع» (Derminy, 1964 I, p.21).

فقد حاول اليسوعيون بعد ريتشي أن يربطوا في أذهان الصينيين دين أوروبا مع العلم والتقنية الأوروبيتين. إن رفض الصينيين للمسيحية قد قادهم منطقياً لرفض العلم الأوروبي، والبقاء على انغلاقهم تجاه التجدد الثقافي والعقلي القادم من ناحية الغريب: «برفضها للدين الغربي، الهادم للأخلاق ولأسس المجتمع، وجدت الصين نفسها منساقة لرفض العلم الأوروبي... فالأورثوذوكسية تشكل كلاً يرفض بشكل كامل كل الأمور الجديدة» (Derminy, 1964 II, p.464).

شكّل الانتقال من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر بالنسبة للصينيين انتقالاً مطرداً من تسامح نسبي إلى خوف متنام من الغريب، خوف من الأوروبيين. وهكذا صار كل ما يأتي من الغريب شيئاً خطيراً. والتجارة مع أوروبا اقتصرت على ما يقبل في إقليم كانتون، ويتعلق بشكل خاص بإنكلترا المحتلة بشركة الهند الشرقية، ولا يمكن أن نعتبر هذه التجارة بديلاً أو تعويضاً عن انغلاق الصين على الأفكار العلمية أو الدينية الآتية من الغرب: «فالتجارة الغريبة لم تسهم إطلاقاً في تقريب الصين من الغرب على الصعيد الإيديولوجي. وبذلك كانت ردة الفعل سلبية وظلت هذه التجارة مغلقة في أواخر القرن الثامن عشر أكثر مما كانت في أوله» (Derminy 1964 I, p.44). إن عدم الفهم المتبادل هذا بين هاتين الحضارتين يمكن شرحه أول الأمر بسبب عدم التطابق بين نظامي قيم مختلفين، بسبب التضاد بين حضارة أوروبية في طريق التحول وحضارة ظلت مرتبطة بتراثها السحيق: «يعبر حوار الطرشان هذا عن التعارض بين ثقافتين، بين تصورين مختلفين للعالم وللمجتمع، الأول سكوني وتقليدي قائم على احترام الشعائر ومعنى المسؤولية الجماعية ـ وامبراطورية الوسط ليست إلا تراتبية للمسؤوليات ـ والآخر دينامي ومتجدد يقوم على التحليل النقدي وعلى المبادرة الفردية» (Derminy, I, p.44).

ما نجده هنا كان عبارة عن صراع بين إثنيتين مركزيتين معولمتين، إرادة التبشير عند المبشرين وقد اصطدمت بالرؤية الصينية لامبراطورية تشكل مركز العالم والحاملة لكل المعارف ولكل القيم. إلا أن الدافع الفعلي لهذا الإخفاق النسبي في التواصل كان ماثلاً في إرادة المبشرين الأوروبيين في الربط بإحكام

بين الدين وبين العلوم في أوروبا: «إن المصدر الحقيقي للشعور بالعداء للغرب، هو نشاط المبشرين. فالتجار لم يكونوا خطرين بقدر ما كانوا محتقرين... أما المبشرين فقد انتهوا ليصبحوا خطيرين... لأنهم لم يأتوا لمباشرة أعمال، وهو أمر لا يترتب عليه نتائج كبيرة، بل أتوا لنشر أفكار جديدة... بمكر وحيلة، لقد أرادوا تغيير الشعائر، في الوقت الذي تجاهل فيه التجار ذلك أو سخروا منها» (Derminy, 1964, I, p.53). لقد تم رفض الذهنية التبشيرية لأنها تقوم على الإثنية الأوروبية وترتبط بقيم ثقافية أساسية بالنسبة للمجتمع؛ أما التجارة فقد تم القبول بها لأنها كانت هامشية، متبادلة ومحض «مادية» أقله في الظاهر. مع ذلك فقد امتد الخوف الصيني من الغريب، والذي ظهر أول الأمر كردة فعل على المبشرين إلى مجمل من يمثل أوروبا. لقد كان شعور عداء للمسيحية أول الأمر، ثم انتقل شعور الخوف من الغريب من العداء للمبشرين ليطال التجار الأوروبيين. إن رفض الغريب، الذي يشكل موضوع مذمة من أوروبا تجاه الصينيين، يعني إرادة وضع حد، إن لم يكن نهاية لاستيراد أفكار خطيرة. إنه ليس رفضاً للعلاقة باعتبارها علاقة، بل رفض لنمط العلاقة التي يحاول الأوروبيون تصديرها: «إن ذلك ليس عداء بالمبدأ تجاه الغريب، بل هو خوف من باذر الهرطقة» (Derminy 1964, I, p.57).

في الأعوام التي تلت 1830 عبرت إنكلترا عن رغبتها في فتح الصين على التجارة الأوروبية. بل هي برهنت عن ذلك بالفعل. وكان الصراع بين الصين وإنكلترا صراعاً بين امبراطوريتين، بين حضارتين: الأولى، بريطانيا، زعيمة الامبريالية في أوروبا ودينامو الثورة الصناعية التي بنت إمبراطورية عالمية؛ والثانية، الصين، مستقلة مركزية تملك حضارة ذات قيم عالمية ولا علاقة لها إلا مع إقطاعيات غريبة وتالياً بربرية. كانت مسألة الشعائر ومشكلة حق التصدر وعدم القبول بالتساوي بين الامبراطور وممثلي البلدان الأجنبية في أصل إخفاق بعثة اللورد ماكارتيني في العام 1793. كانت المواجهة مواجهة بين عالمين بين تصورين للعالم، تصور يقوم على الانفتاح وآخر يقوم على الانغلاق. إنه تصور يقوم على التناقض بين امبراطورية أرضية وامبراطورية بحرية ـ عالمية. في هذا الصراع

أساءت الصين بشكل واضح فهم قوة الامبراطورية الغربية التي ستجبرها على الانفتاح عليها.

في بداية القرن التاسع عشر أبدت الصين بعض التجاذب تجاه التغريب تماماً كما كان حالها في القرن السابع عشر. إلا أن السيطرة ظلت لرفض التكنولوجيا الغربية كما ازداد الشعور بالخوف من الغريب. فالصين، على ما تفكر النخبة فيها، لا حاجة لها إطلاقاً للتقنية الغريبة. فهي من حيث الجوهر أعلى من الغرب. لذلك تم رفض الروح التبشيرية كما في القرن السابع عشر ومحاولات نشر الأناجيل؛ وفي الوقت نفسه رفضت البضائع والتقنيات، علماً أنها كانت أكثر تعقيداً وأكثر رفاهية. أطلق لفظ الشياطين على الغرباء وجرى تشبيههم بالحيوانات. فالصين ليست امبراطورية، بل هي «الامبراطورية»، إنها امبراطورية دون جيران، إنها «الحضارة». وحين زار الوزير كيو سونغ ـ تاو إنكلترا بوصفه مبعوثاً، قام العلماء بالهزء منه لأنه ترك أرض الحكماء ليكون في خدمة الشياطين الغرباء.

ومع ذلك، وشيئاً فشيئاً، وإبان القرن التاسع عشر، طوعاً أو كراهية، وبسبب فرض القوة إبان الحروب وحيث كانت الصين دائماً عرضة للهزيمة، أصبح الغرباء على قدم المساواة مع الصينيين. وما أطلق عليه العلماء اسم «الأعمال البربرية» أصبح اسمه بعد العام 1860 «الأعمال الغربية». لقد بدأ الحديث عن «العلوم الغربية» ما بين الأعوام 1870 و1880 وبعد العام 1890 بدأ الحديث عن «المعرفة الجديدة». رفض بعض العلماء الانفتاح لأنه يقوم على المبادرة الغربية في حين قبلها البعض الآخر لأنه صار من الأمور «الحديثة» ولأن الانفتاح يتطابق مع روح العصر ومع الضرورات التي يمليها الموقف.

تعتبر الصين مثال الحضارة المسيطرة والمستندة إلى الأغلبية، والتي وجدت نفسها فجأة في موقع الأقلية والدونية، تبعاً للسلم العالمي (Fairbank 1983). حوالي العام 1900 انتقلت الصين فجأة من وضعية الامبراطورية إلى وضعية «الأمة». بسبب خسارتها كامبراطورية الوسط، كان على الصين أن تولد بوصفها أمة: «إلى حد ما، كان تاريخ الصين الحديثة عبارة عن سيرورة انتقال من حالة

«الحضارة» إلى حالة الأمة» (Levenson 1968 p.102). فلم تعد الصين هي العالم، بل صارت «وحدة» (أمة) في العالم. فالقومية حلت شيئاً فشيئاً مكان «النزعة الحضارية» (أو الثقافوية) التقليدية. إن انبثاق قومية صينية حديثة على تماس مع العالم الخارجي قد تم على قاعدة انحلال المركزية الصينية القديمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد توقف تشبيه الغرباء بالحيوانات. كما أن استعمال كلمة برابرة قد أصبح نادراً. لقد استعيض عن ذلك بعبارات مثل «الأرض البعيدة» أو «الدول الغربية» و«الغرباء».

اليابان والغريب

إن التحول في النظرة إلى الغريب وإلى الغرباء إبان القرن التاسع عشر في الحضارات الآسيوية الكبرى كان في كل الأحوال خاضعاً لقاعدة الصدمة التي فرضها التدخل الخارجي والانتصار الاستعماري أو الامبريالي. ثم إن الدخول في الحداثة الإيديولوجية كان ثمرة السيطرة الأوروبية التي فرضت أيضاً تحول الأوروبيين الذين كانوا إلى وقت قريب برابرة مكروهين وطفيليين إلى أسياد أقوياء ومتفوقين. وبالمقابل أصبح أعضاء هذه الحضارات الكبرى الذين كانوا يشعرون بالعظمة والفخر، بنظر الأوروبيين المستعمرين بـ(الكسر) شعوباً «أصيلة» (أهل البلد) و«مواطنين أصيلين». أما الاستثناء الوحيد لهذا القانون فكان اليابان.

تمتاز امبراطورية الشمس الشارقة بسمات تجعلها مختلفة وبدرجة كبيرة عن الحضارات الثلاث التي سبقت الإشارة إليها. فيما يخص الإسلام والهند والصين كان الأمر يتعلق بحضارات شكلت أحياناً امبراطوريات وأحياناً أخرى مجموعات متعددة الإثنيات، عوالم واسعة مأهولة بكثافة، والتي رغم تعرضها لغزوات خارجية غالباً ما اعتبرت نفسها في موقع أعلى من الغازي (القبائل البربرية؛ أو حتى تلك التي انطلقت من قبائل غازية (الإسلام) قد اكتسبت مركزية واستقراراً لفترات طويلة. اعتبر الإسلام نفسه كما الهند والصين ولاعتبارات مختلفة، وسواء كان ذلك بحق أو دون وجه حق، بمثابة حضارات مركزية. وإذا كان الإسلام والهند قد مثلا المركزية الجيوسياسية (حضارات تقع في وسط آسيا) فإن الصين (امبراطورية الوسط) قد مثلت المركزية الإيديولوجية. تتميز الحضارة -

الامبراطورية عن الأطراف المتحركة والبربرية إلى حد ما: الفرنجة بالنسبة للإسلام، «الملاشا» بالنسبة للهند، المغول والشعوب البدوية الأخرى في آسيا الوسطى بالنسبة للصين. بالتلازم مع ذلك تبدو أوروبا، جغرافياً، ثقافياً، إيديولوجياً، وجيوسياسياً بمثابة منطقة تقع عند الأطراف، إنها هامشية كما لو كانت «قوة» ثانوية أو كماً اقتصادياً مهملاً. وهذا ما يقربها من حالة اليابان. ثمة أشياء كثيرة تقال عن حسنات ومساوىء المقارنة بين الموقع في المركز أو الموقع على الأطراف ـ أو عن الهامشية ـ في المكان وفي التاريخ. ففي لحظة ما من تاريخها ساد الشعور في أوروبا بأنها تقع عند أطراف العالم، أو بانقطاعها عما خيِّل إليها أنه الطرف الآخر من الأرض (الصين)، أولاً بسبب الحاجز الذي لا يمكن اجتيازه المتمثل بالإسلام ثم من خلال الغزوات في آسيا الوسطى. إلا أن هذا الوضع السيء في باديء الأمر سيتحول فيما بعد دافعاً للبحث الأوروبي نحو الآخر، ودافعاً لبسط سيطرتها اللاحقة. نجد العديد من نقاط التشابه بين أوروبا واليابان.

لقد عرفت اليابان نفسها باستمرار بوصفها هامشية، أو هي البلد الواقع على الطرف. فمن الناحية الجغرافية تقع اليابان عند الطرف الشرقي من آسيا ـ علماً أن اليابانيين القدامى لم يعرفوا ذلك ـ وقد تلقت اليابان من الصين، جارها الكبير «المتحضر»، الكتابة وجزءاً هاماً من ثقافته، والدين (البوذية التي استطاعت تكييفها مع عبقريتها الوطنية). باختصار لقد تلقت العناصر الأساسية التي جعلت منها «حضارة». وبذلك يمكن تشبيه اليابان بأوروبا الغربية التي تلقت من الشرق الأدنى ديانتها (المسيحية) والعناصر الأساسية التي شكلت ثقافتها الدنيوية (الهللينية). وفي حين أن أوروبا على ما يظهر قد استطاعت دائماً التشكيك بهامشيتها (أرسلت الامبراطورية الرومانية السفراء والتجار نحو الصين والهند) فإن اليابان، وفي ظل الصين، قد اعتقدت ولوقت طويل بأنها كانت على مقربة من المركز المشع العامر بالقوة والثقافة، وإنها تتمتع بنوع من المركزية النسبية. لم يكن بوسع اليابان الشك باتساع هامشيتها. وفجأة في القرن السادس عشر، وأواخر القرن التاسع عشر بشكل خاص اكتشفت اليابان بأنها تقع عند أطراف الأطراف، وبأن الحضارة التي كانت تعتبرها مركز العالم لم تكن واقع الأمر إلا عند طرف آسيا، وإن «برابرة الغرب» كانوا بالفعل مركز العالم وحملة الحضارة.

بدأ هذا الاكتشاف في القرن التاسع عشر، وذلك حين ظهر أول الأوروبيين في بحار آسيا الشرقية: البرتغاليون والأسبان والهولنديون. أطلق اليابانيون على هؤلاء «الغرباء» هؤلاء الكائنات أصحاب الأطوار الغريبة اسم «برابرة الجنوب» ثم اختصاراً «البرابرة». إلا أنهم لم يندفعوا إلى حد رفضهم واحتقارهم. فقد كانت عاداتهم وخطاباتهم وتقنيتهم موضوع حشرية عند اليابانيين. من هنا بدأ شعور بالانفتاح وبعض الحذر المفهوم يراود وعي اليابانيين ويحدد موقفهم من الأوروبيين. هكذا بدأ عهد جديد من السياسة الغامضة، بدأ التردد بين سياستين: سياسة الانفتاح وسياسة الحشرية؛ يقابل ذلك سياسة الرفض والانغلاق.

ترقى أول خيوط الاحتكاك بين البرتغاليين مع اليابان إلى العام 1542. وإليها وصل سانت فرانسوا ـ كسافييه عام 1549، حيث أقام لمدة سنتين. عام 1563 حدث أول اعتناق للمسيحية من قبل أحد النبلاء (Daimyo). ومنذ ذلك الوقت أبدى اليابانيون حماسة فعلية تجاه الثقافة الأوروبية. قام المبشرون بفتح المدارس حيث كانوا يعلِّمون اللغات والعلوم الأوروبية. ثم قاموا بإدخال المطبعة وطبعوا العديد من الكتب، منها الدينية ومنها الدنيوية، باللغتين البرتغالية أو اللاتينية. كما ترجمت كتب أوروبية أو كان يصار إلى أقلمتها مع اللغة اليابانية (تعليم الدين المسيحي، القواعد، القواميس). من العام 1582 وحتى 1590 اتخذت بعثة يابانية مؤلفة من أربعة أشخاص من أوروبا مكاناً لإقامتها. لكنه وفي حدود العام 1600 ظهر في اليابان بعض الأوروبيين الآخرين: الهولنديون الذين يبشرون بشكل آخر من المسيحية. ربما كانت هذه «المضاربة» الدينية تفسيراً لأوائل أشكال الردة في أوساط معتنقي المسيحية من اليابانيين. أسهمت هذه المضاربة دون شك ببعث القلق عند اليابانيين إزاء انتصارات الأوروبيين في آسيا (جافا من قبل الهولنديين، والفيليبين من قبل الأسبان). وبكل الأحوال قرر شوغان أياياسو عام 1614 حظر المسيحية في اليابان وبدأ تنفيذ سياسة قاسية عنيفة ومتواصلة بهدف استئصال المسيحية، وكافة التأثيرات الأوروبية. استمرت هذه السياسة حتى العام 1638، وهو التاريخ الذي قررت فيه السلطة اعتبار هذا الصراع صراعاً لا طائل تحته، طالما أن النصر قد تحقق. حينها قامت السلطة المركزية اليابانية في توكوغانا

بتنفيذ سياسة بديلة تقوم على الانفتاح الخاضع للمراقبة البناءة حيث اعتبرت أنه يمكن القبول بالتأثيرات الأجنبية من حيث المبدأ شرط إخضاعها لأساليب التصفية الدقيقة من قبل السلطات الحكومية.

عام 1641 سمح لمجموعة صغيرة من التجار الهولنديين بالإقامة في جزيرة صغيرة هي جزيرة واشيما مقابل ناغازاكي. ومن خلال هذه الحجرة الثقافية الشبيهة إلى حد ما بهونغ ـ كونغ في النصف الثاني من القرن العشرين تغلغلت التأثيرات الثقافية وإن يكن بالتنقيط. وباستثناء هذه النافذة التجارية الصغيرة ظلت اليابان عملياً مغلقة عن العالم الخارجي ـ حتى العام 1854. مع ذلك تعتبر هذه المحطة التجارية الهولندية نواة احتكاك ثقافي، لقد كانت بالنسبة لليابانيين وسيلة تسهل لهم العلاقة بالعلم الأوروبي. لقد أطلق اليابانيون على هذه العلوم والمعارف التي يمكن تسميتها بـ«الدراسات الغربية» وعلى سبيل التنور والفكاهة وإن بطريقة كاريكاتورية اسم «الدراسات الهولندية». يشمل ذلك الطب والجغرافية والتقنيات والفلك والفيزياء والكيمياء والفن العسكري. وما بين العامين 1780 و1830 تقريباً تكاثر عدد المتعلمين والعلماء الذين أبدوا اهتماماً بالغريب، بالمعارف الغربية: غرباء راح الشعور بقوتهم يزداد في آسيا، وبشكل غير مباشر في اليابان؛ ومعارف كانت فعاليتها وتعقيدها يثيران الاهتمام المتزايد (لقد كان العصر في أوروبا عصر الأنوار). بعد عقود من ذلك كان الدخول إلى اليابان بالقوة وكان تهديد الأساطيل الغربية. ثم كانت ثورة ميجي (Meiji) بزعامة امبراطور متنور (أقر ظاهراً العودة إلى التقاليد) إلا أنه مارس سياسة السير نحو التحديث والتغريب بخطى سريعة وإلزامية. وخلال بضع سنوات صارت اليابان بلداً حديثاً، قوة امبريالية عظمى. في اليابان الجديدة هذه ما هو حال «الغرباء»؟ هل عبرت سياسة الانفتاح عن نفسها بتطوير موقفها تجاه الخارج وتجاه الغرباء؟.

ما زالت اليابان حتى يومنا هذا (العام 2000) تتابع الاحتفاظ بفكرة فصل وتوحد الحضارة التي تمثلها. فاليابان هي غير العالم الخارجي. والغرباء هم آخرون، حتى لو كانوا معروفون سلفاً، قريبون بل حاضرون أيضاً (بأعداد صغيرة) في اليابان (Reischauer 1977, p.401). يذكرنا ريشاور (الذي ولد في

اليابان وعاش فيها لسنوات طويلة وكان سفيراً للولايات المتحدة في اليابان) أن الغرباء قبل الحرب العالمية الثانية اسم يطلق على القادمين من بلد غريب. علماً أن ثمة عبارات تنطوي على معاني أكثر إذلالاً كانت أيضاً قيد التداول، مثل «الناس الغرباء» أو (البرابرة الذين يلبسون الوبر). حالياً يطلق عليهم اسم الغريب بالمعنى الإنكليزي للكلمة (foreigners, strangers, outsiders). فاليابانيون يعتقدون، على حد قول ريشاور أن الغرباء (وبخاصة الغربيين) سيبقون دائماً غرباء، خارجين، وآخرين مختلفين: «إن المقيمين الغرباء منذ وقت طويل سيشعرون بالمهانة لأنهم سيعتبرون دائماً غرباء». لقد تم التعامل في اليابان مع الغريب وعلى الدوام بطريقة فيها الكثير من المجاملة، حتى في السنوات التي شهدت صعود اليابانيين العسكري والامبريالي. لقد تم التعامل معه أيضاً بطريقة فيها الكثير من التسامح المتعجرف، لقد اعتبر كما لو كان «على حدة».

تقترن هذه الطريقة اليابانية التي ترى في طبيعة الغرباء أو الغريب أو باختصار الآخر طبيعة إشكالية بعلامة استفهام ملحة، مغلقة، تتناول الهوية اليابانية. وبدل أن تهدأ الرحلات إلى الخارج ووجود الغرباء القريب من نزعة البحث عن الذات، فإنها قد عملت على تعزيزها. وفي السبعينات بدأ الحوار حول الهوية اليابانية حول «الكينونة اليابانية» (Nihonjin-ron).

ربما كان علينا إجراء استقصاء واسع جداً لنفهم ما يطلق عليه اسم «البحث عن الآخر» في الحضارات الكبرى، وبشكل عام في مختلف ثقافات ومجتمعات الكرة الأرضية. فإلى الانغلاق والانعزال اللذين أطلعنا في الصفحات السابقة على طبيعتهما وأشكالهما المختلفة، نجد وبشكل متواز في الحضارات الكبرى المشار إليها بحثاً عن الآخر أو عن الغريب، وإن بطريقة خفية. فقد حاولت الصين مراراً أن تقيم علاقة مع الحضارات البعيدة، مع بقية العالم: عن طريق البر لتلاقي أوروبا (سنطلع لاحقاً على ملحمة الجنرال الصيني الذي وصل حتى آسيا الوسطى، في أقصى الشمال)، أو بواسطة الطريق البحرية (وسنطلع أيضاً على البعثة التي قام بها الأميرال المخصي في المحيط الهندي). كانت العلاقات بين الصين والهند نسبياً على جانب من الأهمية خاصة في مرحلة انتشار البوذية. وكان عدد الرهبان البوذيين الصينيين الذين قصدوا الهند بحثاً عن النصوص

البوذية كبيراً. كما لو كان الأمر شعوراً من قبل الصين بهامشيتها تجاه الهند تجاه «الغرب» الحامل للحقيقة الدينية. هذا رغم ادعاء الصين بتمثيلها لمركزية ثقافية وجيوسياسية. كما أن عدد الرهبان الهنود الذين قصدوا الصين مترجمين أو وعاظاً لم يكن قليلاً على الإطلاق. يبدو الأمر كما لو أن الهند رغم حذرها وكراهيتها للغريب قد أصابتها رغبة التبشير.

لم تنقطع طريق الحرير المشهورة إطلاقاً عن ربط الصين بأوروبا الغربية وإن بطريقة متقطعة ومحفوفة بالمخاطر. واليابان، وما أن دخلت في علاقة مع الأوروبيين تصرفت كما لو كانت في انتظارهم منذ زمن طويل، على ما أوضح موكتازوما حين أُعلم برسو غرباء ملتحين على شواطىء امبراطوريته. ورغم هامشيتها، حتى لا نقول عزلتها بدت أميركا ما قبل كولومبوس وكأنها تنتظر الغرباء. غالباً ما جرى تأويل أسطورة (Quetzalcoalt) باعتبار دلالتها على انتظار الغريب، إنها الرغبة في لقاء الغريب البعيد القادم من وراء البحار.

يمكننا أن نتصور العلاقات بين الحضارات الأوروبية ـ الآسيوية الكبرى باستخدام عبارات الانتشار المفاجىء/ الانبجاس المفاجىء، وهذا ما أشار إليه أولاً فايربانك Fairbank. إن انفتاح أوروبا الغربية بالشكل الذي تم به بعد النهضة يمكن تحليله بوصفه انتشاراً مفاجئاً، بوصفه ولادة كون في حالة الانتشار والتوسع، من معالم ذلك الاكتشافات الكبرى، الاستعمار والامبريالية. يتضمن تاريخ الإسلام (وقبله بيزنطة) بعض معالم الانتشار المفاجىء (التوسع العنيف) لحقه فيما بعد انبجاس أو تفجر داخلي (وهذا ما نطلق عليه اسم الركود). أما الصين وعكس أوروبا، فقد تمثلت وطيلة القرون التي استمرت فيها عزلتها بالنسبة إلى أجزاء العالم الأخرى كل معالم الانبجاس الضخم (تمركز ضخم للطاقة، خلق كثافة سكانية بشرية واقتصادية لم يسبق أن شاهدنا مثيلاً لها). وبعد انفتاحها وبتأثير الغرب تشهد الصين انتشاراً سكانياً في كل أرجاء آسيا، بل في العالم كله. أما اليابان التي أصبحت القوة الاقتصادية الثانية في العالم وبعد أن حاولت دون جدوى السيطرة عسكرياً وسياسياً على جنوب شرق آسيا، فهي الآن تظهر بصورة انتشار لا يمكن لها أن تعرف كل مفاعيله.

الفصل الثالث

الحضارات الكبرى وتكوّن العالمية

حاولت فيما سبق تقديم «تاريخ أولي للعولمة» إذ تحدثت عن الحضارات المنفصلة والمغلقة في أفريقيا وآسيا (ربما توجب عليَّ أن أضيف إليها الحضارات في أفريقيا وأميركا وأستراليا). أما الآن فإن غرضي هو الدخول فعلاً في سيرورة العولمة بحد ذاتها، كما انطلقت أثناء عصر العلاقات المتقطعة (طريق الحرير، طريق التوابل، الاكتشافات الكبرى، الوكالات التجارية الأوروبية)، أو كما تجلت فعلاً على الأرض بعد قيام علاقات متقاربة ودائمة. سأتحدث عن صدمة الحضارة التي شكلتها الامبريالية، وما تبعها من استعمار وعن التحولات الاقتصادية والتقنية والثقافية الناجمة عنها. وهل كان التخلص من الاستعمار نهاية أو بداية؟ هل يشكل إنهاء الاستعمار استعماراً جديداً أو ما نطلق عليه اسم العالمية؟ اختلاف كلمات إلى حد ما. إلا أن الوقائع هناك، إنها واضحة جلية: إن عصر العالم المنتهي قد ابتدأ.

يعتبر فالرشتاين، وهو مؤرخ وعالم اجتماع أميركي أحد الذين حاولوا وضع جدول لتشكل العالمية الاقتصادية والسياسية (1980). لقد حاول بشكل طبيعي التفكر بمفهوم الحضارة (مستنداً إلى بروديل غالب الأحيان) ليضع بعد

ذلك دراسة وصفية للنماذج البشرية أراد لها أن تكون أكثر دقة مما وضعه الذين سبقوه. لقد ميز بشكل خاص بين «الامبراطوريات ـ العوالم» و«الاقتصاديات ـ العوالم» والتي شكل دمجها المعقد في الحقبة الحاضرة ما نطلق عليه اسم «نظام ـ العالم» الحالي.

إن المفهوم الأكثر عمومية الذي ينطلق منه فالرشتاين هو مفهوم «النظام» (Système). فالنظام الاجتماعي هو كلٌ يكتفي فيه الوجود البشري وإلى حد بعيد بذاته. إن دينامية تطوره هي إلى حد كبير من ضمن هذا النظام: إنه مغلق، مستقل ومكتفٍ بذاته. مثالاً على هذه المجتمعات التي تعمل ضمن تيار مغلق، يشير فالرشتاين إلى اقتصادات المؤونة (المجتمعات البدائية، المجتمعات الصغيرة التقليدية). هذا من جهة و«الأنظمة ـ العوالم» من جهة أخرى. تنقسم هذه بدورها إلى نمطين اجتماعيين كبيرين: «الامبراطوريات ـ العالم» و«الاقتصادات ـ العوالم». تستند وحدة «الامبراطوريات ـ العوالم» إلى وجود نظام سياسي قوي. إنها مجتمعات سياسية ممركزة. إنها الشكل الأكثر قدماً والأكثر شمولية للوحدات الاجتماعية الموحدة والممركزة: «إن الامبراطوريات، وخلافاً للاقتصاديات ـ العوالم» هي وحدات سياسية. ومنذ خمسة آلاف سنة كانت موجودة على المسرح العالمي؛ وكان يوجد منها الكثير في أجزاء مختلفة من العالم» (1980, p.19).

أما «الاقتصاديات ـ العوالم» فهي أنظمة سياسية أكثر جدة وأكثر ندرة. وهي تمتاز أساساً بغياب النظام السياسي الواحد وهي تقوم على غلبة الاقتصادي بالمقارنة مع السياسي: «إن لأبعاد الاقتصاد ـ العالم ارتباطاً وثيقاً بالحالة التقنية، وبشكل أخص بإمكانيات النقل والتواصل عبر حدوده» (1980, p.314). وفي داخل اقتصاد ـ عالم ما، نجد دائماً ثمة تمايز بين المركز والطرف (وهذا ينطبق أيضاً على الامبراطوريات): إننا نميز فيه بين الدول المركزية والمناطق على الأطراف.

للوهلة الأولى، تبدو الامبراطوريات وحدات أكثر صلابة وأكثر سكوناً من الأنظمة الاقتصادية. إلا أن المركزة هي قوة وضعف في آن واحد. إنها قوة طالما أن العناصر الخارجية لا تقوم بتعكير القدرات الثابتة والمتجانسة ضمن

النظام. وهي ضعف نظراً لمرونتها ونظراً لقدرتها على امتصاص الاكتشافات والابتكارات واحتوائها. تصبح هذه الهشاشة أكثر وضوحاً حين تحتك الامبراطورية باقتصاد ـ عالم دينامي، منفتح على كل الكرة الأرضية ومولد للعديد من الابتكارات والتجديدات. سنرى لاحقاً تحليل فالرشتاين لتشكل العالمية الاقتصادية والسياسية في العصر الحديث بين العامين 1450 و1640. قبل ذلك أريد أن أكمل هذه المقاربة بالإشارة لبعض الخصوصيات التي تبدو لي ضمن اتجاه التحليل الذي يمارسه والتي تضيف إليه بعض الرتوش وبعض التصويبات.

حاول المؤرخ وعالم الإسلاميات مارشال هودغسون أن يفهم لماذا، وكيف خسر الإسلام الذي كان في القرون الوسطى الحضارة المركزية (جغرافياً، سياسياً وثقافياً) في العصر الحديث سيطرته لصالح الغرب. في العصر المحوري، يقول هودغسون (أي طيلة الألفية الأخيرة قبل الميلاد)، تعايشت حضارات كبرى ثلاث في المنطقة الهندية الأوروبية: السنسكريتية، الإيرانية ـ السامية والهللينية. وبعيداً عن هذه المجموعة كانت الصينية حضارة معزولة. إننا ندرك الانقلاب الذي أدى في الألفية التالية إلى تشكل الامبراطورية الرومانية وإلى انحلالها مع ظهور المسيحية والغزوات البربرية ثم مع ظهور الإسلام. بحيث إن منطقة أوروبا ـ آسيا كانت قد توزعت بحدود العام 1300 بين غرب مسيحي وبين الإسلام. يصر هودغسون وفي أكثر من مرة على قوة الإسلامية ومركزتها، على زعامتها في الجزء الأوسط من المنطقة الهندو ـ أوروبية. تمكن الإسلام من تحقيق التفوق في المجال التقني والعلوم وفي الفلسفة. . .

قرابة العام 1300 كانت المنطقة الهندية ـ الأوروبية بكاملها تقريباً منطقة موحدة تحت سيطرة الإسلام، الذي ورث إلى حد ما الإرث الإيراني ـ السامي. علماً أنه لا يمكن تجاهل وجود قوتين على جانب من الدينامية: التفتح الصيني القوي؛ والنضوج الذاتي في الغرب. لقد ظلت هاتان الحضارتان بعيدتين نسبياً عن تأثير الدفع الإسلامي. وبالتالي أصبح الأمر ممهداً لقيام مراكز حضارية ثلاث: الغرب، الإسلام، والصين. وبين هذه الحضارات الثلاث كان الغرب أكثرها ضعفاً بنظر هودغسون. إذ كان الغرب محدوداً بأبعاده الجغرافية (أوروبا

الغربية) وبوضعيته الهامشية والطرفية. فلم يكن له مع مراكز الحضارة الأخرى إلا بعض العلاقات المحدودة. بعد هزيمة الصليبيين النهائية وجد الغرب نفسه محبوساً على شبه جزيرة صغيرة في آسيا.

وفي حدود العام 1500 أيضاً استطاع المسلمون (جزئياً بفضل الإسهام العسكري من جانب العثمانيين الأتراك) السيطرة على المصير السياسي لمعظم المناطق المركزية في الجزء الشمالي من الكرة الأرضية. حينها شكلت الإسلامية في القرن السادس عشر الكتلة الأقوى في العالم. ومع ذلك فقد تعرضت الهيمنة العربية للخسارة بفعل التحولات التي حصلت في طرفي أوروبا وآسيا. وإبان حكم سلالة سونغ (1000 ـ 1300) بلغت الصين مستوى عالياً من التقدم التقني ومن الحضارة، وقد كان بالفعل أعلى مما بلغه الإسلام. أما أوروبا الغربية، هذه المنطقة الضعيفة في القرون الوسطى، فقد شهدت بدورها أول خطوات صعودها لتصبح قوة عامة في كل الغرب، وكانت النهضة الإيطالية أول معالم هذا الصعود. . . فعلى امتداد قرون أربعة ستقوم النهضة بإمداد أوروبا بالوسائل العلمية والتقنية والثقافية ممهدة بذلك لفرض سيطرة عالمية.

ظل الإسلام ولفترة طويلة غافلاً عن التحولات التي حدثت عند جهتي حدوده. في القرن الثاني عشر كان الإسلام قد بلغ قمة صعوده التقني والاقتصادي ثم ما لبث أن وجد نفسه مقسماً بين امبراطوريات ثلاث: الدولة الصفوية في إيران، الامبراطورية العثمانية وامبراطورية المغول في هندوستان. خلافاً لمجريات الأمور ربما. فالمركزة بالذات كانت سبب ضعف الإسلام، في حين دفع التهميش أوروبا لكسر حصارها والخروج من عزلتها: «كان اللقاء بالغرب هامشياً بالنسبة للإسلام. كما كان اللقاء بغرب أوروبا أو بالهندوس في الهند أمراً مقفلاً»، (Hodgson 1974, p.363). في حين كانت الصين، إبان تفتحها الثقافي الرائع والذي كان إلى حد ما نوعاً من التركيز على الذات، (الانبجاس، الذي تحدث عنه فايربانك) قد اكتفت بهذا التهميش الفعلي مستوهمة مركزيتها الثقافية والجغرافية (امبراطورية الوسط)، كانت أوروبا الغربية تحاول الدوران حول المركز في محاولة منها للدخول في علاقة ما مع الطرف الآخر من العالم.

شمولية الصين، هامشية أوروبا

نعلم جيداً أن أوروبا كانت الوريث للعديد من التقاليد الثقافية: روما، الهللينية، اليهودية؛ وإذا أردنا أيضاً الغوص في الزمان، الحضارات القديمة في الشرق الأدنى. إنها أيضاً إحدى القارات التي ورثت الحضارات التي ازدهرت على ضفاف المتوسط: روما، بيزنطة، الإسلام. ثم إنها كانت أيضاً أكثر المناطق وقوعاً عند أطراف هذه الامبراطوريات: فالإسلام وبيزنطة كانا حضارات أكثر قرباً إلى المركز. أما عزلة الصين وهامشيتها فنادراً ما يشار إليهما بالمقارنة مع أوروبا الغربية. تكفي نظرة سريعة على الخارطة لنكتشف ذلك: لا مجال لمقارنة الكتلة البشرية القارية في الصين مع المنطقة الجبلية في شبه الجزيرة الأوروبية. فالصين، على ما يفيدنا نيدلهام (1995 chap. 6) كانت قد تحولت إلى التيار الذي يقوم بنشر المعرفة. والابتكارات والاكتشافات الصينية قد وجدت طريقها باندفاع متواصل نحو الغرب وعلى مدى عشرين قرناً. في حين أن الأفكار العلمية الخاصة بالصينيين والمفاهيم المميزة للإرث الصيني، قد بقيت خاصة بالصين. ثمة علاقات بين الغرب والصين، «لكن دون أن تبلغ حداً تؤثر فيه بالمميزات الخاصة بالحضارة الصينية» (p.82). من هنا يحق لنا الكلام عن بعض «العزلة» بالنسبة للصين عن أوروبا. والعكس ممكن أيضاً.

حاولت أوروبا ـ أو على الأقل الحضارات التي قامت على هذا المنفذ الجبلي الغربي ـ ولأكثر من مرة أن تقيم علاقات لها مع طرف العالم هذا، حيث تأتيها وبكميات ضئيلة بعض البضائع والابتكارات والأفكار. إلا أن الطابع غير الأكيد والفشل النسبي لهذه المحاولات سرعان ما نكتشفه عبر تعدد التسميات التي نحتها الغرب ليشير فيها إلى هذه البقاع الغامضة: (Seres, Cathay, Sina)، (Seres) كلمة تعود إلى اللغة الصينية «Si» تعني الحرير، وهو اسم نقله اليونانيون عبر نقلهم كلمة «Ser». أما الكلمة اللاتينية Sina فهي تحريف سنسكريتي لاسم السلالة الصينية «Qin». فضلاً عن ذلك تحول الاسم العشائري «Kitan» الذي استخدم أحياناً ليشير إلى شعب آسيا الوسطى أو الشرقية إلى «Kitai» في اللغة الروسية ليتحول بعد ذلك إلى «Cathay» في الغرب. أحد الأسماء وصل عبر

الطريق البرية (الصين، Seres) والآخر عبر الطريق البحري (Cathay, Sina). والواقع أن أوروبا لا الصين هي التي بذلت الجهود الأكبر والأكثر ثباتاً لتدخل في علاقات مع شركائها الأبعدين. ولقد قامت فعلاً بذلك ولمرات عدة وهي تنظر إلى بنيتها الداخلية السياسية والدينية الآخذة بالتحول عبر العصور. ما نطلق عليه اسم أوروبا هو أولاً المجتمعات التي تجسدت أولاً في الممالك الهللينية، ثم في الامبراطورية الرومانية ثم في المسيحية قبل أن تصبح أخيراً أوروبا الغربية. أما الصين فقد ظلت دائماً تلك الامبراطورية الثابتة والمتراصة، هذا رغم تغير السلالات الحاكمة إبان هذه المرحلة من الزمن الممتدة من القرن الثالث قبل المسيح وحتى القرن السادس عشر بعده.

هكذا، فإن الحضارة على ما سجله ياسبرز (1954) هي وحدة تشكلت بفعل تجمع الشعوب والديانات والدول ضمن علاقات متبادلة وغير ثابتة: صراع دول أو تحالفها، تبشير وصراع ديني إلخ. كل هذه الوحدات الثقافية، الدينية والسياسية التي تشكل حضارة كبرى ستتشابك، وستتنظم وستدخل من وقت لآخر ضمن صراع ما. أما الصين فهي حضارة تتحد فيها كل هذه العناصر بشكل خاص لتخلق ثباتاً شاملاً لا نعرفه في حضارة أخرى: «ففي الصين تتزامن هذه «الوحدات» وتتطابق بشكل دقيق منذ توحدها في امبراطورية ممركزة. ما نجده هنا تطابق كلي بين الحضارة والدين والدولة. والكل هذا يشكل العالم، يشكل الامبراطورية الوحيدة التي تحجب أسوارها الأفق؛ بالنسبة للصينيين، لا وجود لشيء في الخارج، إلا للبرابرة، للبدائيين، إنهم قوة ممكنة يمكن الاستحواذ عليها بالفكر» (1954, p.321).

لقد بدأت كل من الصين وأوروبا كوحدات سياسية بمقاسات مختلفة. يمكن المقارنة بين امبراطورية هان والامبراطورية الرومانية من الجوانب المكانية والديموغرافية. ومع ذلك تشكل الصين، هذه الامبراطورية الثابتة تناقضاً صارخاً مع الامبراطورية الرومانية الأقل ثباتاً والتي عرفت انقلابات أثرت في كل أوروبا من القرن الخامس وحتى القرن السادس عشر: «إذا قارنا بين امبراطورية الوسط وبين الامبراطورية الرومانية فإننا سنشعر بفارق كبير: فالامبراطورية الرومانية كانت

ظاهرة عابرة نسبياً، مع أن الفكرة التي مثلتها قد مارست أثرها لقرابة ألف عام. وعلى الحدود شكلت المجموعات البشرية من جرمانيين وبارثيين قوى فعلية لم تخضع للسيطرة إطلاقاً. رغم الوحدة الكونية والدينية التي تتمثل في الوثنية، فإن روما لم تستطع أن تدخل إليها كل شعوبها كما فعلت الصين؛ بل خلافاً لذلك، وما أن تأسست الامبراطورية حتى تركت المسيحية تتغلغل في وسطها لتتمكن من تفكيكها» (1954, p.321).

لن نقدم جديداً إذا ما قلنا أن أوروبا الغربية قد خرجت من الإقطاعية الوسيطة، التي انبثقت بدورها من تفكك الامبراطورية الرومانية. فـ«الحالة الإقطاعية» عبارة عن تفكك المجتمعات التي كانت قد توحدت سابقاً تحت السلطة الامبراطورية لروما. كما أنها تشكل، وإلى حد بعيد نهاية التبادل بين الأماكن البعيدة، الأمر الذي أتاحه السلم الروماني بين البلدان الواقعة على المتوسط. ثم لم يلبث هذا البحر أن صار محاطاً بمجموعات سياسية وثقافية ثلاث، تتمايز وتتصارع: الممالك الفرنجية، بيزنطة والإسلام. لقد أصبحت أوروبا بنية سياسية واقتصادية متعددة المركز، ثم ما لبثت أن ظهرت الأمم والدول الواحدة تلو الأخرى: منها مجموعة تحدها بيزنطة شرقاً ويتهددها خطر الإسلام جنوباً.

في أوروبا أدى تعدد المملكات إلى التحارب من أجل السيطرة، الأمر الذي شجع التقدم المطرد في مجال التسلح. أما في الصين فإن تمركز سلطة الدولة قد أسهم بتفادي هذا الصراع، إلا أنه قد حد من التقدم التقني، وبخاصة في مجال التسلح. في أوروبا شجعت التعددية كما شجع التفتت على سيطرة المضاربة التجارية وعلى تطور روح المغامرة. أما في الصين فإن سيطرة السياسي قد أوصلت إلى حد إنهاك المبادرة الاقتصادية: «خلافاً لما هو الحال بالنسبة لدولة في قلب اقتصاد ـ العالم، لا يمكن لامبراطورية أن تتصور نفسها في دور المقاول؛ فالواقع أن الامبراطورية تعتقد نفسها كلاً شاملاً: لا يمكنها أن تغني اقتصادها من خلال خفض الاقتصادات الأخرى لأنها تعتبر نفسها بمثابة الاقتصاد الواحد والوحيد» (Wallerstein, 1980, p.58).

لم تكن الامبراطورية في أوروبا إلا مجرد ذكرى، مجرد وهم سياسي، أو إحالة أسطورية أو يوتوبيا (لقد جرت محاولة إعادة إحيائها تحت اسم «الامبراطورية الجرمانية المقدسة»). أما الصين فقد نجحت وعلى مدى ألفي سنة في المحافظة على بنية امبراطورية. وهذا ما أتاح للصين الاحتفاظ باقتصاد أكثر تقدماً من الاقتصاد الأوروبي وفي العديد من الوجوه. يمكن لوحدة الامبراطورية الصينية ولثباتها أن يفسرا قوة اقتصادها النسبية، ومقدرتها في تغذية سكانها بأعدادهم المرتفعة دون التعرض لخضات كبرى أو لتحولات رهيبة. أما الانقسام السياسي في أوروبا فكان مصدر ضعفها الاقتصادي وسبب أزماتها الديموغرافية وقدرتها على التحمل. وهذا ما يفسر على الأرجح حاجتها الماسة لكسر «عزلتها» ولتبحث في البعيد عن مصادر ثروات جديدة ومجالات عمل جديدة. كانت أوروبا، أكثر من الصين بكثير، بحاجة للتوسع المكاني.

ولكن، إذا قدر لنا أن نشرح الحاجة للعلاقة بالآخر بسبب من الضعف الاقتصادي والسياسي الذي أصاب أوروبا، فبإمكاننا أيضاً أن نفسر ذلك بعامل غنى ربما نتمثله بالدينامية وبالقوة: بالتعددية السياسية والدينية في أوروبا، أي بالعوامل الثقافية والإيديولوجية. يمكن تفسير الامتياز التاريخي لأوروبا بوجود التعددية المختلفة المركز. في حين يعزى ثبات/ وركود الصين إلى وحدة ثقافتها وإلى قوة تراصها. شيئاً بعد شيء نشأ في أوروبا نظام وتوازن المجموعات السياسية ـ الثقافية (الأمم، الدولة)، مساحة جغرافية تتقاسمها مذاهب دينية متعددة (الكاثوليكية، الأرثوذكسية، البروتستانتية). إن الصراع من أجل السيطرة على القارة الأوروبية في العصر الكلاسيكي (السابع عشر والثامن عشر) أدى إلى صراع من أجل سيطرة أوروبا على العالم، بالقدر الذي تؤمن فيه المعركة مصادر وثروات تكتسب بالتجارة فيما وراء البحار وبالسيطرة على المساحة البحرية خارج أوروبا (البرتغال، أسبانيا، هولندا، إنكلترا، فرنسا).

لم تتمكن أية أمة أوروبية أن تفرض سيطرتها بشكل دائم على القارة. بل على العكس، لقد شهدنا تتابع سيطرات مرحلية: أسبانيا، فرنسا، ألمانيا. بل أكثر من ذلك، إذا ما استطاع بلد ما من فرض سيطرته في وقت ما وبشكل دائم

فإنه كان يفرضها على قطاع معين دون الآخر، الاقتصاد مثلاً. هكذا تمكنت إنكلترا أن تفرض سيطرة اقتصادية وتجارية، في الوقت الذي كانت فيه فرنسا تمارس سيطرتها الثقافية على كافة أنحاء أوروبا. لا نجد إطلاقاً ولا حتى في أيامنا أمة في أوروبا تدعي أنها الأولى على صعيد القوة الاقتصادية والسياسية والثقافية: إن للعلوم وللفلسفة وللفنون والموضة والمطبخ وللتقنيات «بلداناً مرجعية». بل أكثر من ذلك لقد أجبرت الديانات وبعد مرحلة من القلاقل المستمرة (الحروب الدينية) أوروبا الغربية أن تأخذ الدرس القاسي، لكنه درس مثمر إذ يقوم على التسامح، أي ضرورة وشرعية التعددية الثقافية. لقد أدت هذه الحروب الدينية، فيما لو نظرنا إليها من قريب والتي استمرت قرابة قرن من 1550 إلى 1650 إلى واقع على الأرض، إلى فك التزاوج بين التحالفات الطائفية والتحالفات السياسية: لقد فك كل من كوليني ومن ثم ريشليو ومازاران تحالفهم تبعاً لحسابات استراتيجية وليس لاهوتية على الإطلاق.

لحظة أوروبا التاريخية

لم تضع هذه التعددية السياسية والدينية والثقافية أوروبا في مواجهة الصين فقط، بل في مواجهة الإسلام أيضاً. فأوروبا وخلافاً للإسلام لم تقم على دعائم القرابة والجماعة الدينية والامبراطورية. إذ عرفت أوروبا فصلاً وتمايزاً متتاليين بين الدولة والكنيسة. وكانت «العلمنة» بشكل من الأشكال نتيجة لذلك. في الوقت الذي استدرجت فيه أوروبا لتعترف بضرورة وبشرعية التعددية الدينية والفلسفية والأخلاقية إلخ... ظل الإسلام، أو إذا أردنا، ظلت المجتمعات الإسلامية «تقول وتمارس الالتزام الشامل تجاه الحق الإلهي الوحيد والأمة، جماعة المؤمنين المثالية» (La idus 1988, p.270).

كانت الحضارات الكبرى جميعها حضارات تعددية. والصين رغم تراصها عرفت التعددية الدينية والإيديولوجية، مع الكونفوشستية والبوذية والطاوية... لقد ضمت، إلى جانب «هان» (الإثنية الأكبر والتي تشكل الأكثرية الفلاحية) الشعوب البدوية من المناطق على الأطراف: المنشوريون والمغول... وبمعزل عن إعلان عقيدتها المعلنة والقائمة على ضرورة وجود أرثوذوكسية رسمية،

عرفت الصين البدع والطوائف والأكاديميات. . . غالباً ما تفككت الامبراطورية إلى مناطق، وأمم وإثنيات وممالك. كذلك الهند، إنها كلية متمايزة من نظام طبقي وأديان حيث السيطرة للتصارع الهندوسي/الإسلامي إلخ. والإسلام بدوره عرف البدع والطوائف والممالك المستقلة بعضها عن بعض: وهو يعرف الآن الدول ـ الأمم والأقليات الدينية والإثنية. بهذا المعنى لم تكن أوروبا شواذاً على الإطلاق. إلا أن للتعددية الأوروبية خاصية التحرك ضمن التاريخ (وأن تعنى أحياناً بالأديان وأحياناً بالأمم وأحياناً بالإيديولوجيات إلخ) ولها أيضاً خاصية أن تكون مبدعة، ربما لأن ذلك قد امتزج مع هامشية جغرافية جعلت من أوروبا طرفاً ثقافياً، أو حدوداً آخذة في التوسع.

على غرار ڤيبر وبروديل وغيرهما، أبدى فالرشتاين حساسية تجاه ميزة التوحد في الحالة الأوروبية وتجاه فرادتها. إن أوروبا، وباستعارة منا لمصطلحه، لم تكن امبراطورية بقدر ما كانت اقتصاد ـ عالم: «فمع نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر ظهر. . . الاقتصاد ـ العالم الأوروبي. . . لقد كان شيئاً مختلفاً، شيئاً جديداً بشكل جذري، نمطاً من نظام اجتماعي لم يسبق للعالم أن شهد مثله، وهو ما أصبح السمة المميزة للنظام العالمي الحديث. . . لقد كان كياناً اقتصادياً لا سياسياً كسائر الامبراطوريات. . . إن الرابط الأساسي. . . كان من نمط اقتصادي حتى لو جرى تعزيز ذلك أحياناً بروابط ثقافية وأحياناً. . . باتفاقيات سياسية» (1980, p.19). أما الامبراطورية بنظر فالرشتاين، فهي أداة بدائية من أجل السيطرة الاقتصادية. إنها تفترض بنية فوقية مكلفة، وهدراً سياسياً في عمل وآلية استثمار الموارد والبشر. ابتدع العالم الحديث في أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر، آلية اقتصادية أكثر اكتمالاً: الاقتصاد ـ العالم، أي الرأسمالية، أي السوق المعمم، الذي يعمل تبعاً لمقاييس لم تكن معروفة فيما سبق. صحيح أن ثمة «اقتصاديات ـ عوالم» كانت قد ظهرت بشكل أو بآخر في مراحل تاريخية سابقة إلا أن أياً منها لم يعمل بطريقة مستمرة واعدة: «قبل العصر الحديث، كانت «الاقتصاديات ـ العوالم» عبارة عن بنى غير ثابتة تنزع لتتحول إلى امبراطوريات أو إلى التفكك. إلا أنه من خصائص النظام العالمي الحديث، هو

أن يتمكن الاقتصاد ـ العالم حالياً من العيش لمدة تجاوزت القرون الخمسة دون أن يتحول إلى امبراطورية ـ عالم. . . إنه المظهر السياسي لنمط التنظيم الذي يمكن تسميته بالرأسمالية» (1980, p.313).

من بين كل الاقتصاديات ـ العوالم كانت أوروبا وحدها التي التزمت السير في طريق الرأسمالية مطورة بذلك كل الافتراضات الممكنة. والاكتشافات الكبرى وعبور الأطلسي لم يكونا «ولادة» أوروبا. إن هذه الانتصارات على العزلة وعلى التسوير هما المحاولة الثانية الناجحة لتتجاوز أوروبا حاجز الإسلام. لقد كانت الحروب الصليبية وحروب الاسترجاع (الأسبانية) مجرد محاولات. كان الفشل نصيب المحاولة الأولى. أما المحاولة الثانية فلم يقدر لها أن تمحي آثار احتلال القسطنطينية من قبل الأتراك. حين يقوم المؤرخون الحاليون بمحاولة فهم أسباب بحث الأوروبيين عن «طريق التوابل» فهم مجبرون بالتأكيد على الاعتراف بوجود أسباب «اقتصادية»: الحاجة للمعادن الثمينة و«للتوابل» والسكر والخشب الثمين والأقمشة. . . ولكنهم لن يغفلوا أيضاً البحث في الأسباب «الثقافية»، التي يمكن تلخيصها بالحديث عن «الروح الصليبية». إن خسارة المسيحية أمام الامبراطورية التركية قد قادها إلى التفكير بالتعويض، إنها ردة فعل دفاعية كما هي في الوقت نفسه «هروب إلى الأمام».

لقد تم «اكتشاف» الكرة الأرضية قبل حصول «الاكتشافات الكبرى». إلا ما يعتبر اكتشافاً أوروبياً محضاً هو طريق الأطلسي: «هذا النصر المتأخر فتح الأبواب أمام أوروبا كما فتح طرق البحار السبعة. لقد وضعت منذ ذلك الوقت الوحدة البحرية للكون في خدمة الرجل الأبيض. إن أوروبا المنتصرة هي الأساطيل والمراكب والمرافىء» (Brandel 1979, p.75). ابتداء من القرن السابع عشر لم يعد البحر المتوسط مركز العالم الغربي. فحتى هذا التاريخ تصارعت حول هذا الموقع شعوب وثقافات، تماماً كما تجمعت حوله وتمركزت، روما، بيزنطة والمدن ـ الدول الإيطالية والإسلام. بعد العام 1850 وجدت أسبانيا ومعها كل أوروبا أن النقطة المحورية قد تحولت باتجاه الأطلسي، جاء ذلك في نفس الوقت الذي كانت فيه البرتغال تفتح لأوروبا الطريق نحو آسيا.

في توسع أوروبا البحري، كلنا يعلم دور البرتغال الرائد. ولكن لماذا البرتغال؟ تقع البرتغال على أقصى الطرف الغربي من أوروبا، وهي مفتوحة على الأطلسي بعيدة عن التهديد الذي شكله الأتراك لأوروبا الغربية والوسطى. ثم إنها دولة صغيرة موحدة لكنها ثانوية وطرفية، وطموحاتها لا تشكل أي خطر على القوى الغربية الكبرى كما أنها كانت ثانوية جداً بالمقارنة مع التقدم التركي في الشرق. من الفائدة بمكان أن نقارن هنا بين النجاح الأوروبي في البحار مع المشروعات العابرة التي نفذتها الصين في البحر. إذ قد نستفيد بأكثر من درس حين نقارن بين نجاح البرتغال في إرساء التوسع الأوروبي، والفشل التام للمحاولات القوية التي أطلقتها امبراطورية الوسط [الصين] خلال عقود من السنين.

بدأت الاستكشافات البحرية عند الصينيين وعند البرتغاليين في وقت واحد تقريباً، أي مع بداية القرن الخامس عشر. بأمر من الامبراطور تم إرسال رحلات سبعة وذلك بقيادة الأميرال تشنغ هو، ما بين 1405 و1433، وكان المحيط الهندي ومناطق أندونيسيا والفليبين مسرح هذه الرحلات. إلا أن هذه البعثات قد توقفت بعد العام 1434 أي بعد وفاة تشنغ هو، وعلى الأرجح بسبب البيروقراطية الكونفوشستية وعدوانية الموظفين الكبار. يقول شونو (Chaunu 1969, p.335) إنه لم يكن في الصين آنذاك «جماعات تحدوهم الرغبة بالتوسع». أما أوروبا وبحسب شونو أيضاً فكان ينقصها المكان، المساحة. أما الصين فينقصها الرجال. الصين امبراطورية واسعة، أما أوروبا فلم تكن امبراطورية على الإطلاق بل اقتصاد ـ عالم وليد. وبذلك تتلاقى وجهات النظر عند كل من شونو وفالرشتاين. علماً أن الأول كان «ثقافوياً» أما الثاني فكان «اقتصادياً». وهذه النقطة الأخيرة هي ما يعيبها فايربانك «الثقافوي بامتياز» على فالرشتاين. فقد اتهم فايربانك فالرشتاين بعدم فهمه فعلاً الفوارق العميقة بين الصين وأوروبا. يعود ذلك على ما يقول، لجهل فالرشتاين مفهوم «الثقافة باعتبارها شكلاً عاماً يعبر عن الأشكال الاقتصادية، والنظام السياسي والبنية الاجتماعية وبنية القيم» في مجتمع معين (1983 p.17). إيديولوجياً، تعتبر الثقافة الصينية بمثابة وحدة شاملة، بمثابة

كلٍ سياسي متجانس خاص بالثقافة والمجتمع الصينيين. تختلف هذه الفكرة كلياً عن المفهوم الغربي للدولة ـ الأمة. فالدولة الصينية الضخمة كانت قد تنظمت من خلال سيرورة «انبجاس» طويلة، أما دول أوروبا فكانت حصيلة نوعٍ من «الانتشار ـ الانفجار». وفي حين توجب على الأوروبيين أن يصبحوا تجاراً يجوبون البحار لاكتشاف العالم الجديد واستثماره، استطاع الصينيون وبتأثير من تطور حضارة الأرُزّ أن يجمعوا الرجال في مساحة الامبراطورية، ما أدى إلى كثافة سكانية ضخمة يندر أن نرى مثلها في أوروبا. فالأوروبيون الموزعون في دول متعددة أخذوا بالانتشار فيما وراء البحار، أما الصينيون المجتمعون حول دولتهم الواسعة قد ظلوا في أماكنهم. فالانبجاس/الانطواء على الذات في الصين، يقابل بالانتشار/التوسع بالنسبة لأوروبا.

امبراطوريتان تبحثان عن بعضهما

عام 140 ـ 135 قبل الميلاد أرسل الامبراطور ڤو ـ تي وهو السادس من سلالة هان مبعوثاً هو تشنغ ـ كين ليقوم باتصال بشعب يو ـ تشي الذي دخل في صراع مع الصين. أسر هذا المبعوث واحتجز من قبل أسرة هون لمدة عشر سنوات واستطاع بعد ذلك الهرب ليبلغ كوكند، بلاد تا ـ هيا [وهي مقاطعة إلى الشمال من أفغانستان وكانت تحت حكم يوناني في مرحلة معينة]، حيث بقي لمدة سنة. وبعد ثلاث عشرة سنة عاد إلى بكين حيث أبلغ الامبراطور بوجود بلاد على جانب من الأهمية فيما وراء كوكند ويو ـ تشي وتا ـ هيا: في إشارة إلى شعب نفان ـ سي (فارس)، وإلى الغرب أيضاً تياو ـ تشي، إلى الغرب من «البحر الغربي». فهل يقصد بذلك البحر المتوسط؟ وهل يكون تياو ـ تشي إشارة إلى شعوب آسيا الصغرى، بل إلى الرومان؟ إننا نعلم أنه قد تم عام 105 إرسال سفارة صينية إلى نفان ـ سي، أي إلى البارثيين. ولا نعلم إطلاقاً النتائج التي أسفرت عنها.

إلا أن ما نعلمه هو وجود تجارة متبادلة لا يستهان بها بين الامبراطورية الرومانية والهند، وبشكل غير مباشر مع الصين عبر الطريق البحرية المارة في المحيط الهندي، المفضلة لأنها كانت تتجاوز الحاجز القاري لتدمر والبارثيين.

إننا نعلم ذلك بشكل خاص عبر الرواية التي وصلتنا وعنوانها «رحلة بحرية في بحر أرتيريا» والتي كتبها دون شك أحد التجار اليونان من مصر. يتضمن هذا النص معلومات عن شواطىء شبه الجزيرة العربية والهند الشمالية وعن الشرق الأقصى أيضاً (ماليزيا أو الصين؟)، إنها رواية تصف رحلة بحرية انطلقت من موانىء Berenice والإسكندرية. تستغرق الرحلة ثلاثة أشهر ونصف للذهاب من إيطاليا إلى الهند وتستغرق سنة بين الذهاب والعودة لوجوب انتظار الرياح الموسمية. أما البضاعة المحملة فكانت الحرير (الصين) البهار، موسلين القطن، مرجان المتوسط الأحمر اللون، زيت النخيل وسكر قصب السكر.

تمر تجارة الحرير في طريقها البري عبر بلاد فارس. ولقد قام أحد اليونانيين ويدعى مايس تيتيانوس من سكان مقدونية على ما ينقل بطليموس، برحلة من المتوسط وصولاً إلى الصين (بلاد الحرير Sères). وقد استغرقت الرحلة سبع سنوات. ولم يترك لنا شيئاً هاماً يتناول طريق هذه الرحلة. قدر بطليموس المسافة بين الشواطىء السورية وسيرا (عاصمة بلاد Sères) بأحد عشر ألف كيلومتر. مع نهاية القرن الأول بعد المسيح اعترضت مملكة كبرى بين الصين مصدرة الحرير وبين التجار الذين يعيدون بيعه نحو روما: إنها مملكة كوشان. ومن هذه المملكة انطلق مبعوثو تيتيانوس نحو الصين. عام 90 بعد الميلاد أرسل ملك كوشان رسله إلى بلاط الصين، بهدف التهيئة لمصاهرة ولتحالف. أدى فشل هذه المحاولة لتوتر سياسي عنيف. عند ذلك أرسلت الصين القائد بان تشي ـ أو حوالي العام 97 بهدف الاندفاع نحو الغرب واكتساح كافة آسيا الوسطى. توغل بان تشي ـ أو طيلة ثلاثين سنة في الواحات الواقعة في آسيا الوسطى محرزاً نصراً بعد آخر. ثم قام بإرسال سفارة له نحو الغرب بهدف إقامة حلف مع تا ـ تس ـ إن (روما). اجتاز المبعوث كان ـ ينغ بلاد ما بين النهرين، آسيا الصغرى، شبه الجزيرة العربية... ولكن هل شاهد البحر المتوسط؟ أو بحر قزوين؟ فبوصوله إلى بحر كبير رفض الإبحار مفضلاً العودة عن طريق فارس تاركاً وصفاً لرحلته.

في القرن الأول بعد المسيح أرسل ملك كوشان سفارة إلى روما بهدف

التوقيع على اتفاق تجاري. كان ذلك بعد فشل محاولاته مع الصين. علماً أن التبادل بين فارس والصين كان قائماً آنذاك وكانت البعثات والعلاقات التجارية منتظمة جداً. إلا أن التجار الصينيين لم يبدو رضاهم الكامل عن الاتفاقات مع بلاد فارس.

هكذا نرى، إن على الصعيد العسكري أو التجاري أنَّ المحاولات لم تنقطع في سبيل إيجاد تواصل منتظم بين أجزاء أوروبا وآسيا وخلق ما يسمى «بطريق الحرير». إلا أن العوائق الجغرافية (المسافات الطويلة) والسياسية (تعدد المملكات وتذبذب تحالفاتها الاستراتيجية) قد منعت تحقيق هذا الحلم: «خلال ثلاثة أو أربعة أجيال، حاولت ثلاث أو أربع امبراطوريات كبرى أن تبحث عن بعضها البعض دون أن تلتقي إطلاقاً» (Boulnois, 1963, p.81). فلم يتسن لأي مبعوث روماني أن يصل عن طريق البر إلى بلاط الصين. قام الامبراطور أنطونين بإرسال سفارة عبر الطريق البحرية، لكننا نجهل نتائجها (لم يتحدث عن هذه السفارة إلا أحد كتّاب الحوليات الصينيين!).

كانت الامبراطورية الرومانية على معرفة بآسيا، وذلك عبر أخبار رحلات الإسكندر الكبير ومن خلال «الرحلات البحرية عبر بحر أرتيريا». تتحدث الرحلات البحرية عن الصين، وتشير إليها تحت الاسم «ذيس» (This). أما بطليموس فيتحدث عن بلاد (Sina) في (Sinae)، (وهذا قريب من كلمة (Thinae) التي تستخدمها «الرحلة البحرية»)، والتي تتميز عن Serique. من هنا نجد أن الغربيين قد ميزوا ولوقت طويل بين بلدين مصدرين للحرير: Sina، الذي يمكن الوصول إليه بحراً، وSerique الذي يتم الوصول إليه براً والواقع إلى الشمال من الأول. إن الأمر كما نعلم يتعلق بامبراطورية واحدة وهي الصين. وليس مستحيلاً على الإطلاق أن تكون المدينتان المشار إليهما في الروايات (Sera وThinae) مدينة واحدة. ولكن أية مدينة؟

كان الغربيون يجهلون وجود الصين واليابان، تماماً كما تجهل الصين وجود أسبانيا وإنكلترا. ومع ذلك وإذا ما تجاوزنا هذا التوازي الظاهر [في الجهل] فإنه لا بد من الإشارة إلى اختلافات لا يمكن إسقاطها. يتحدث الكتّاب

اليونانيون واللاتين عن الطريق البحرية أكثر من حديثهم عن طريق البر، عن الأيام التي يمكن أو يلزم الإبحار فيها أكثر من حديثهم عن الأيام التي يستغرقها السير براً. أما كتاب الأخبار الصينيّون فأبدوا اهتمامهم للطريق البرية فقط. فالصين في هذا العصر كانت عبارة عن صين الشمال، الصين البرية التي تدير ظهرها للبحر. وكان لا بد من الانتظار عدة عقود قبل أن تبلغ السفن الشراعية المصنوعة من الخيزران بلاد سيلان: وكان لا بد من الانتظار قروناً قبل بلوغها الشواطىء الأفريقية. فخلال قرون طويلة ظلت الصين وروما وبيزنطة امبراطوريات ممركزة، معزولة عن بعضها البعض بالبربر والبدو الذين يتركون من مرة لأخرى مرور بعض القوافل. قامت بعض الشعوب بدور الوسيط، الباعة الجوالين أو التجار العالميين: اليونان (انطلاقاً من الإسكندرية وصور) أهالي تدمر (بين البارثيين والرومان لقرابة قرنين من الزمن)، اليهود (الإسكندرية، تدمر، بابل، القدس، بيروت وهيرابوليس في سوريا).

التوسع البوذي باعتباره وسيطاً ما بين ثقافي

في الأجزاء الشمالية من الهند وفي القرن الخامس قبل الميلاد، كان ميلاد البوذية التي انتشرت في كافة أجزاء الهند (قبل أن تختفي منها كلياً فيما بعد)، ثم كان انتشارها في آسيا الوسطى والشرقية. وهكذا لعبت البوذية دور الوسيط الثقافي أولاً بين الهند والتيبت، ثم بين التيبت والصين ثم بين الصين والهند (حتى لا نتحدث عن دورها في اليابان والهند الصينية، إلخ). أسهمت العلاقات التجارية وبعثات المبشرين بحمل البوذية أولاً إلى آسيا الوسطى، ملتقى الطرق الدوار في المبادلات التجارية والثقافية في الشرق. وصل المبشرون الهنود إلى الصين قرابة القرن الأول، والثاني بعد المسيح إلى الصين عبر طريق الشمال وعبر آسيا الوسطى. عبر «طريق الحرير»؛ الطريق التي استخدمها العسكر والتجار والتي اتبعها فيما بعد رجال الدين.

قرابة العام 60 ـ 70 نجد أول جماعة بوذية تقيم في الصين الغربية. عام 150 تأسست جماعة أخرى واتخذت من مدينة لو ـ يانغ عاصمة بلاد هان مقراً لها. حوالي العام 143 ـ 148 وصل إلى الصين عبر آسيا الوسطى أحد الرهبان

البوذيين حاملاً كتباً مقدسة، آميتابا ـ سوترا. أسس مدرسة في لو ـ يانغ وشرع بترجمة النصوص المقدسة. يبدو أن الفرصة آنذاك كانت مؤاتية للبوذية، هذه العقيدة الغريبة، وأن الصين كانت بدورها متقبلة للتأثيرات الخارجية وللأفكار المبتدعة، أي الدينية. والكونفوشستية كانت قد صارت عقيدة رسمية، مقدسة؛ وهي صارت بالتالي عقيدة صلبة متحجرة، متعظمة في دوغمائية صلبة، لقد صارت أرثوذوكسية. وحين انهارت سلالة هان أصيبت الكونفوشستية بزوال نفوذها التام. في هذا الجو المؤاتي بدأت البوذية التوسع في الأوساط التجارية المأهولة بالتجار. تطور اندفاع البوذية في الصين عام 386 بوصول الراهب كوماراجيفو الذي شرع بنشر النسخة الجديدة التي يقال لها «العربة الكبيرة» (ماهايانا). لم يبدأ انتشار البوذية في أوساط المثقفين الصينيين إلا في أواسط القرن الرابع. وطيلة قرون سبعة تمتد من العام 350 حتى العام 1050 تقريباً سيطرت البوذية على الفكر الصيني.

استوجب انتقال البوذية من بلدها الأصيل، الهند إلى الصين بذل جهود المبشرين ودفع إرادة روحية عالية من أجل نقل رسالة الحقيقة والخلاص. إن نشر الدعوة والوعظ والدعاية لهي أولى واجبات المؤمن. لكن ذلك يتطلب أيضاً تدخلاً أكثر تقنيةً أكثر بعداً ثقافياً أكثر «علمية»، أعني وجود المترجمين والمثقفين الذين يعرفون أكثر من لغة. يستلزم ذلك بالواقع وضع الكتب المقدسة في متناول موظفي الدولة الصينية الكبار. والحال أن عدد النصوص البوذية المترجمة كان قليلاً. إذ بدا أن النقل من لغة إلى أخرى كان أمراً صعباً، نظراً لانتماء كل من اللغتين الهندية والصينية إلى مجموعات مختلفة، ولكل مجموعة خصائص قاعدية ونحوية متباعدة، ما استلزم قروناً للوصول إلى ترجمة وافية للكتاب المقدس (سوترا).

كانت الترجمة عمل فريق عالمي، يتضمن عدداً من المستخدمين المختلفين، بدءاً من المعلم الغربي (الهندي) الذي يقرأ النص الأصلي أو الذي يسمعه غيباً (مستلهماً إياه للتبشير) وصولاً إلى الوسطاء، أحياناً من العلمانيين الذين يقومون بالترجمة الشفهية وإلى المثقفين الصينيين الذين ينسخون الترجمة وأخيراً إلى المراجعين. بعد أن تم إنجازها وسط جماعات خاصة أول الأمر،

انتقلت الترجمات فيما بعد إلى الرقابة الرسمية. مارست الدولة وصايتها قبل كل شيء في اختيارها للنصوص وفي تمويلها لفرق المترجمين. عام 982 تم تأسيس مكتب رسمي يتولى ترجمات النصوص البوذية. كان ذلك أيام حكم سلالة سونغ. وكان لكل فريق من المترجمين نظامه المصطلحي. ولذلك لا نجد في المؤلف الواحد للعبارات السنسكريتية مقابلاً صينياً واحداً أو متماهياً. بل أكثر من ذلك، غالباً ما جرى الخلط بين الشروحات الشفهية التي وضعها المترجمون مع كلام الناسخ أو مع ما وضعه المحررون أنفسهم. بارامرتا هو براهماني من الهند وصل إلى الصين عام 546. إنه أفضل العلماء الهنود الذين قدموا إلى الصين آنذاك. لكنه اضطر للجوء إلى المثقفين الصينيين وكانت شروحاته ممزوجة بما نقله المترجمون. أما الترجمات الأخيرة فسرعان ما صارت لاغية خاصة بعد انتشار ترجمات مدرسة هيوانغ ـ تسونغ في القرن السابع.

قاد عدم اليقين اللغوي والعقيدي الرهبان الصينيين إلى الحج إلى الهند، بدءاً من القرن الرابع. انطلق فاهيان عام 399 (واستمرت إقامته من العام 400 إلى العام 413). هيوانغ ـ تسونغ سافر عام 629، أما عودته من الهند إلى الصين فقد استغرقت على ما يقال قرابة العامين. ثم انطلق بعد ذلك وعلى مدى اثنتي عشرة سنة في زياراته للهند، انطلاقاً من آسام وصولاً إلى ديكان. حمل معه إلى الصين كمية كبرى من النصوص البوذية (أكثر من 650 مؤلفاً). ثم أمضى بقية حياته (645 ـ 664) في ترجمة النصوص التي حملها معه. لقد كان، على ما يقول أهل الاختصاص، أول عالم صيني مزج بين ثقافة صينية من طراز أول مع معرفة كاملة باللغة السنسكريتية. وقد وصلنا من نصوصه نصان قام مريدوه بكتابتهما: المذكرات حول المناطق الغربية، وضعها عام 646 تلميذه بيان ـ كي، و«سيرة معلم شريعة السلال الثلاثة التي كتبها تلميذه هواي ـ لي عام 644. إنه إلى حد ما بمثابة القديس جيروم للبوذية الصينية (فالقديس جيروم كما نعلم هو الذي سمحت ترجماته للتوراة اليونانية إلى اللاتينية بانتقال المسيحية التي كانت حتى ذلك الوقت مقتصرة على العالم الهلليني، إلى العالم اللاتيني).

انتقلت البوذية إلى الصين عبر الطريق البرية (التيبت). لكن ثمة طريق

آخر، طريق البحر. أبحر يي ـ تسينغ إلى كانتون عام 671 على متن مركب فارسي، وبلغ أقليم كالكوتا عام 673. وضع كتابين في التاريخ: في العلاقة مع البوذية المرسلة من بحار الشمال، وفي العلاقة بالرهبان المشهورين الذين ارتحلوا في البحث عن الشريعة في المقاطعات الغربية. إلا أنه لم يكن لمؤلفاته بنظر المستشرقين، قيمة مؤلفات هيوانغ ـ تسونغ، لا بصفته مترجماً ولا بصفته مراقباً ولا بصفته كاتب مذكرات.

طيلة القرنين والنصف من الزمن اللذين أعقبا دخول البوذية إلى الصين شهدنا ترجمة أكثر من 1150 مؤلفاً. وهكذا اكتسحت الديانة الجديدة وببطء أرجاء الصين في الوقت الذي لم تكن المسيحية أكثر من نقطة زيت في أرجاء الامبراطورية الرومانية والعالم الهلليني. في عصر أسرة تانغ (القرن السابع ـ القرن العاشر) اشتد تأثير الهند على البوذية الصينية، أما في القرن الحادي عشر فقد شهدنا ردة فعل العبقرية الصينية الوطنية. تمثل ذلك عبر شكل المدرسة التي أطلق عليها اسم «ذيانا» (أو تشان الذي تحول في اليابانية إلى زن). سيطرت هذه المدرسة على المدارس البوذية الأخرى في الصين كما مارست التأثير التاوي على البوذية الصينية. كذلك أظهرت (مدرسة) تشان تأثير التنترية (نوع من السحر التقليدي الهندي والصيني) على البوذية. أدت ترجمة كتاب «سترا الشمس الكبرى»، من قبل سبها كاراسيمها ما بين 721 ـ 725 إلى ظهور شكل أكثر نقاء، شكل يأخذ بعداً روحانياً من التنترية، والتي أدت بانتقالها إلى اليابان من قبل الحجاج بدءاً من القرن السابع وحتى العاشر، إلى بعث المدرسة البوذية اليابانية.

لماذا لم تنتشر البوذية غرباً وعلى امتداد طريق الحرير؟ أكان ذلك بفعل الحاجز الإيديولوجي الذي أقامته فارس الزرادشتية؟ أقله أننا لا نعرف وجود مبشرين بوذيين على المتوسط. أو ليس لنا أي شاهد على ذلك. لكننا نلمس وجود بعض المبشرين المسيحيين في الهند (هذا ما تشهد عليه أسطورة القديس توما)، على ساحل مالابار (كوشين على شاطىء مالابار وترافنكور ـ جنوب كيرالا)، وفي الصين (مسيحيون ونساطرة). خلافاً لذلك لم تستطع الكونفوشستية ولا التّاوية أن تحدث أي خرق في الغرب. بل إننا لا نجد أية ترجمة غربية

لكتابات دينية بوذية أو تاويّة (أو حتى كونفوشستية). «يبدو أن الصين لم تضف شيئاً يذكر على الفكر اليوناني ـ الروماني. ولا نجد لهذا الغياب إلا تفسيراً واحداً: الغياب الكامل لأي لقاء شخصي بين صيني وبين غربي» (Boulnois, 1963 p.119).

والمسيحية من جهتها وبغضِّ النظر عن بعض نقاط الاحتكاك، لم تكن «مقبولة» في الهند. أما بعض العقائد الهندية مثل التناسخ، فقد استطاعت أن تدخل إلى المتوسط بعد الفترة التي تلت حروب الإسكندر: ولم يكن لها في الفكر الغربي القديم إلا بعض الآثار الثانوية. أما البراهمانية على ما يبدو فقد لعبت دوراً أكبر من الدور الذي لعبته البوذية في العالم المتوسطي. صحيح أن بعض الأفكار البوذية قد استطاعت التغلغل وعلى مراحل إلى الغرب خاصة في القرون الأولى من المسيحية إلا أن أثر هذه الأفكار قد ظل غير مرئي مقارنة بالهندوسية.

طريق الحرير والمبادلات ما بين الحضارات عبر الطريق البحرية

لم يكن للمبادلات بين الصين والهند من نتائج تذكر، اللهم سوى بعض النتائج على الصعيدين العلمي والتقني، ناهيك عن الطرق المفتوحة لانتشار البوذية. لقد تطور العلم الغربي دون أن يستفيد من أية مساهمة تحسب من الجانب الهندي أو الصيني. يختلف الموقف قليلاً إذا ما تعرضنا للابتكارات التقنية: فمن الأشياء التي انتقلت من الشرق إلى الغرب نشير إلى الورق، البوصلة، والمطبعة وبارود المدفع والحرير. فالتقنيات على ما أشار إليه نيدلهام تنتقل بسرعة أكبر من انتشار العلوم والمعارف. إن تحويل النظم العقائدية الكاملة كان الأقل احتمالاً. بل إن النظم الدينية قد تعرضت لتعديلات قوية طيلة فترة انتقالها من مكان لآخر.

أدى انحلال سلالة تانغ (618 ـ 907) بدءاً من القرن التاسع إلى انحلال البوذية في الصين. وفي الوقت نفسه أقفلت طريق آسيا الوسطى ورحلات الحج أصبحت متقطعة. شهد هذا العصر أيضاً انتشار الإسلام في الهند وفي آسيا

الوسطى. مستفيداً إلى حد ما من وجود «طريق الحرير»، ومن بعض أساليب الاختراق الواقعة إلى الجنوب، وهي أساليب حربية وتجارية. لقد أصبح الإسلام في العصور الوسطى الوكيل المتجول بين آسيا الوسطى وأوروبا. قدم أندريه ميكايل عرضاً مفصلاً لما مثله الإسلام من إسهام في معرفة الكرة الأرضية، أو على الأقل لمعرفة أوروبا وآسيا (1967). وضع الجغرافيون ورسامو الخرائط العرب العديد من الأخبار والروايات ودوائر المعارف حيث أتوا على ذكر الحضارات المحيطة بالإسلام. بعض هذه النصوص ينتمي إلى النوع الذي أطلق عليه اسم «الصورة»، «صورة الأرض»، لمحمد الخوارزمي الذي يعرف بوصفه فلكياً وعالماً في الجبر. والكندي بدوره قد وضع كتابين في الجغرافيا، لكنهما قد ضاعا. ثمة نوع آخر من وصف العالم، هو ما يطلق عليه اسم المسالك والممالك، ويقصد بذلك وصف الطرق (المسالك) ووصف الأراضي التي يتم احتلالها (الممالك) أو أيضاً «الطرق والممالك» كما يقول بلاشير. والمملكة هي امبراطورية الإسلام (مملكة الإسلام) أي المجال أو «الممتلكات» الخاصة بالإسلام. كانت المؤلفات التي تحمل اسم صورة الأرض من وضع المثقفين والرحالة، كما كانت أيضاً جزءاً من عمل الكتّاب الذين يتولون أمور البريد. بدوره أشار أندريه ميكايل أيضاً، ودون أية مفاجأة تذكر إلى هذه الإثنية المركزية الهادئة التي نجدها في أكثر هذه النصوص.

شهدت التجارة بين الإسلام والشرق الأقصى في الفترة الممتدة بين الأعوام 800 و900 قمة ازدهارها. لذلك ليس غريباً أن نجد العديد من الأخبار التي تتناول العجائب الموجودة في بلدان الشرق البعيدة. إننا نملك رواية قيّمة تتناول العلاقة مع الهند ومع الصين وضعها حوالي العام 850 كاتب مجهول، تنقصه على ما يبدو المعلومات الواقعية. بل إننا نعلم بوجود مؤلف آخر أكثر إغراقاً في الخيال واسمه «عجائب الهند»، وضعه أيضاً مؤلف مجهول بعد مئة سنة من الكتاب الأول. لقد عرف الإسلام «الرحالة التجار» أو الجواسيس، مثل ابن فضلان الذي قام برحلة إلى بلاد البلغار بين 921 و922 وقد وضع «رسالة» معروفة. ثمة أنواع أخرى من الرحلات. أطلق عليه اسم «الرحلة» (في إشارة إلى

يوميات الرحلة). كتب ابن جبير واحدة منها في القرن الثاني عشر. وكتب ابن بطوطة، رحلته في القرن الرابع عشر. كما نشهد أيضاً أعمال بعض واضعي دوائر المعارف والجمّاعة والمؤلفين في مواضيع متعددة. نعرف بشكل خاص كتاب المسعودي الذائع الصيت في التاريخ العالمي، «مروج الذهب» (حوالي العام 950)، وكتاب المقدسي (965) عن الخلق والتاريخ وكتاب البيروني عن الهند (حوالي 1040).

في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (بدءاً من العام 1050 تقريباً) ظهر النوع الذي يقال له المسالك والممالك. وهذا العصر هو عصر انحلال الامبراطورية الإسلامية التي تمثلت حتى ذلك الوقت بالخلافة العباسية، أي بمملكة الإسلام التي انقسمت إلى كيانات جغرافية متمايزة. سبقت أعمال ابن حوقل والمقدسي (حوالي 980) هذا النوع من المؤلفات. فمع المسالك والممالك (حوالي العام 1050) نجد أنفسنا إزاء ولادة «جغرافيا كونية» تصف كلاً سياسياً وثقافياً واقتصادياً وتجارياً معقداً، ربما كان غير موحد سياسياً، لكنه متوحد ثقافياً، كما أنه يظل مركز العالم في التجارة. ومع ذلك فإننا إزاء عالم يتهدده خطر الغزوات المغولية من الجهة الشمالية الشرقية وخطر الصليبيين الفرنجة من الغرب. كانت الامبراطورية الإسلامية موجودة، نوع من السلم الإسلامي، لكنها لا تزعم إطلاقاً بإمكانيتها تغطية العالم بأكمله. يعلم الإسلام أن له حدوده. تأخذ «المسالك والممالك» من كل الأنواع الفكرية السابقة: صورة الأرض، الجغرافية الإدارية، الرحلات والأدب. تتناول هذه الجغرافية الكلية عالم الإسلام، وعالم الإسلام فقط. وهي لا تبدي اهتماماً بالحضارات الغربية. لا تستبدل هذه الرحلة في الداخل بالرحلة عند الآخرين، إلى الغربة.

قضى ابن حوقل ثلاثين سنة من حياته في الرحلات. توفي عام 977، واجتاز العالم الإسلامي بين الأعوام 943 و973. كان تاجراً، وربما عميل مخابرات وضع كتابه «صورة الأرض» على مدى عشرين عاماً. أما المقدسي (توفي 983) فقد بلغ القمة في كتابة المسالك والممالك. أبدى اهتمامه بالإسلام فقط. كان أول من تكلم عن «امبراطورية الإسلام» (مملكة الإسلام). وكان أول

من أعطى عنها وصفاً موسوعياً في أفضل أقاليم الأرض.

إذا كانت البوذية في الشرق فقد عرفت انتشاراً ملحوظاً، وإذا كان الإسلام بعد انتشاره المدوي قد سيطر على وسط آسيا، فإن المسيحية المحصورة في الجزء الغربي من شبه الجزيرة الأوروبية لم تكن عديمة الفعالية. إذ رحنا نشهد لها بعد القرن الثاني عشر العديد من محاولات الاختراق باتجاه الشرق، نحو الصين.

مع الحروب الصليبية أصبح الشاطىء المتوسطي من المشرق مستعمرة مسيحية فعلية: انتشرت الممالك الفرنجية على طول الشاطىء في الشرق الأدنى، بدءاً من أنطاكية وطرابلس وصولاً إلى القدس. إلى جانب ذلك سيطر النشاط التجاري بين جانب وآخر من شواطىء المتوسط: البندقية، جنوى، بيزا حاولت أن تأخذ بيدها أمور التجارة مع المسلمين. وستتمكن هذه المدن ـ الدول الإيطالية من احتكار تجارة التوابل في جنوب شرق آسيا وفي الهند. ومع ذلك فقد ظلت العلاقات متوترة وصعبة بين الصليبية وبين البيزنطيين.

لم يسمح المسلمون إطلاقاً للمسيحيين بدفع سفنهم الشراعية نحو المحيط الهندي. فالقدس كانت بالنسبة للمسيحيين طرف العالم. ولم يفكر أحد في هذه الفترة باجتياز جبل طارق للالتفاف حول أفريقيا. بل كان الاقتراح بالالتفاف حول المسلمين من ناحية الشمال: عبر أرمينيا والقوقاز والقرم. عام 1254 انطلق الأخوان نيقولو ومافيو باولو باتجاه الصين (كاتاي). فقد سرى القول بوجود شعب مسيحي قوي وكثير العدد إلى ما وراء حدود المسلمين. ورغبة منه في التحالف معه أرسل البابا سفاراته: جان دي بلون كاربن، غليوم دي رويبروك (المعروف Rubruquis)، الذي نقل للغربيين أن هذا البلد هو ما يطلق عليه العرب اسم كاتاي، والذي يمكن أن يكون «بلاد Sère». عام 1287 قدم راهب نسطوري من أقليم بكين وقابل في باريس فيليب لي بال. قام الباباوات بإرسال سفراء آخرين من الرهبان الفرنسيسكان: جان دي مونتكورفين عام 1289، أندريه دي بيروس عام 1310، أدوريك دي بوردينون عام 1314 وجان دي مارينولي عام 1340.

وهكذا نرى أن العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية، بين الحضارات الكبرى الأوروبية الآسيوية، قد تطورت في هذا العصر سواء استخدمت الطريق البحري أو طريق البر. إبان الفتوحات المغولية كان الإيطاليون يقومون بأعمال التجارة في موانىء البحر الأسود. أما المسلمون فكانت لهم تجارتهم مع موانىء جنوب الصين، وبخاصة مع ميناء زايتون الذي لم نستطع تحديد هويته ولا موقعه. اعتبر ماركو باولو هذا الميناء من أكبر موانىء العالم. وكذلك اعتبره أيضاً ابن بطوطة في العام 1330. أصبحت العلاقات بين الأوروبيين والصين ممكنة بفضل انفتاح المغول على المسيحية، رغم محدودية هذا الانفتاح ونسبيته: فالواقع أن أم كوبيلاي خان كانت نسطورية. فالحكام المغول كانوا الوحيدين من كل الأباطرة الذين سيطروا على الصين، الذين أظهروا حسن وفادتهم تجاه الغربيين الغرباء. ذلك أنه وبدءاً من النهضة الوطنية الصينية التي بدأت مع وصول سلالة مينغ الصينية المحض عام 1368 راحت الصين تقفل على نفسها في عزلة جديدة. فبمعزل عن ظهور بعض القطع البحرية الصينية في البحر الأحمر، عادت الصين لتغرق في عزلة جديدة عن العالم الغربي.

أبدى فايربانك انطباعاً قوياً حول المبادرات البحرية الصينية في ذلك. فهو يتساءل لأول وهلة عن إمكانية وجودها، ثم يتساءل عن سبب فشلها أو عن انقطاعها المفاجىء على الأقل (Fairbank, 1983). فالصين بنظره قد عرفت نوعين من «التقاليد» الاقتصادية: تقليد قاري، وتقليد بحري. فما كان «مركزياً» هو الزراعة القارية على المستوى الاقتصادي وطبقة من كبار الموظفين المثقفين على الصعيدين الإداري والسياسي. سيطر المثقفون على طبقة التجار وعلى العسكريين، إلخ. . . إلى جانب ذلك شهدت الصين تقليداً بحرياً أقل قيمة، وقد لعب في بعض حقبات التاريخ الصيني دوراً هاماً كان يمكن أن يكون مسيطراً. في هذا الوقت كانت الصين البحرية منطقة طرفية، تقع على طول الشاطىء الجنوبي - الشرقي. كانت الصين معزولة وطرفية. و«امبراطورية الوسط» لم تكن في مركز العالم ولا في مركز آسيا. فقد كانت على مسافة بعيدة عن الحضارات الكبرى الأخرى إن براً أو بحراً. ثم إن أول أشكال التجارة بين الصين وبقية

أجزاء العالم هي ما تمثل، كما رأينا، بما قام به العرب. فشيراز وهرمز على الخليج الفارسي كانت الوكالات التجارية الأكثر أهمية في التجارة بين الإسلام والصين. ومع ذلك فقد اكتسبت الصين فيما بعد تقنيات متطورة في مجال الإبحار، وقد أطلقت بعد القرن الخامس عشر بعثات بحرية كان لها صداها القوي.

تمتد الملحمة البحرية الصينية، إبان فترة ازدهارها من العام 1150 حتى العام 1450. بدأت أولى التجارب البحرية بمجرد قيام امبراطورية سونغ في الجنوب، وبعد العام 1279 في امبراطورية المغول. عام 1274 حصل هجوم مغولي باتجاه اليابان، لكن المعركة كانت فاشلة إلى حد ما. أما الأسطول المغولي الذي أرسل عام 1292 نحو جافا فقد كان بالفعل من أكبر البعثات قبل بعثة كولومبوس. بعد ذلك تم إرسال سبع بعثات إلى المحيط الهندي، كان ذلك بين عامي 1405 و1433 وفي ظل أسرة مينغ. في هذا الوقت كانت الصين قوة بحرية تتفوق على البرتغال أو أسبانيا. أما البعثات البحرية بين الأعوام 1405 و1433 فقد تمت بمبادرة من خصيان البلاط (وليس بإشراف الموظفين الكبار الذين ينتمون إلى البيروقراطية الحاكمة)، وبخاصة بمبادرة من تشنغ هو، وهو من الخصيان المسلمين ولا انتماء له للإدارة الرسمية (بعد هذه البعثات قامت البيروقراطية بالعبث بأرشيف الرحلات). وهكذا ظل التقليد البحري الصيني هامشياً. فالحدود الأرضية، الحدود الشمالية كانت أكثر حيوية وهي التي كانت دون شك مهددة من قبل الغزوات القبلية. أصبحت هذه الحدود وسواساً امبراطورياً يشار إليه رمزياً بالسور الكبير.

ثمة أشكال من التجارة الخاصة ظلت مستمرة بين الصين وجافا وبين الصين وملقة: فقد صادف فيها البرتغاليون عام 1511 سفناً صينية وفيرة العدد. إلا أن الحكم الصيني وبدل أن يبادر إلى مساعدة هذه المبادرات قام بسرعة بمنعها، وبمنع التجارة فيما وراء البحار. فالتجار البحريون كانوا بمثابة «قراصنة يابانيين» أو بمثابة مهربين. والبحر كان بالنسبة للصين مصدراً للمشاكل، وليس مجال أرباح ممكنة.

الملحمة البرتغالية وعصر الوكالات الأوروبية

بعد أن استكشفت الأساطيل البرتغالية الشواطىء الأفريقية وبعد أن أقامت فيها لمدة طويلة، استطاعت في آخر الأمر أن تحرز نجاحها الهائل. فقد سعى هنري البرتغالي، الذي يقال له هنري الملاح لكسر قوة الدول الإسلامية المتنامية. لذلك سعى أن يسيطر على هذه القوة من الجهة المقابلة بالالتفاف حول أفريقيا والدخول في المحيط الهندي. عام 1487 ـ 1488 استطاع برتاليمي دياز من الوصول إلى رأس الرجاء الصالح. عام 1497 اكتشف فاسكو دي غاما طريق الهند انطلاقاً من رأس الرجاء الصالح. فوصل عام 1498 إلى كلكوتا: واستطاعت مراكبه الثلاثة أن ترسي مراسيها وسط دهشة التجار المسلمين الذين يجوبون هذه المدينة. عام 1500 دخل بادرو الفار كابرال ميناء مدينة كلكوتا على رأس أسطول مسلح ومحمل بالذهب وبالبضائع والهدايا. أنزلت سلطات كلكوتا البرتغاليين في منزل حصين، وهذا ما لم يقدم إطلاقاً للتجار الصينيين! أبدى الملك تجاه البرتغاليين رعاية وحماية مقدراً أن تكون بمثابة التصدي للتجار المسلمين الذين يمارسون على السلطات الهندية تأثيراً متنامياً. بعد أعوام من ذلك نجح البوقرق (Albuquerque) وبعد أن قام برحلة إلى الهند (1503) بإخضاع مدن عُمان (سقطرة) وهرمز للضريبة. عام 1508 انطلق أسطول مصري تابع للسلطان محمد الأول من السويس متجهاً إلى كاجارات للدخول في محاربة البرتغال. عام 1509 دمرت المدفعية البرتغالية هذا الأسطول. وفي العام نفسه أعلن أبو القرق ولادة دولة الهند، من خلال تسمية نفسه «القائد الأعلى وحاكم الهند». صحيح أن الامبراطورية البحرية البرتغالية كانت ممكنة بفضل عبقرية القائد الاستراتيجية، لكن ذلك لا ينقص من التفوق التقني البرتغالي: فمراكبهم كانت مجهزة بالمدافع. خلال سبع سنوات ساطعة استطاع أبو القرق من بسط نفوذه على النقاط التي تعتبر مفاتيح المحيط الهندي: غوا عام 1510، ملقة عام 1510 هرمز عام 1508 ـ 1511. وفي العام 1513 أنشأ في كلكوتا قلعة عسكرية. وفي غوا أقام أبو القرق أقدم مجتمع استعماري أوروبي. في المرحلة الأولى حاول البرتغاليون استغلال الصراع بين الهندوس والمسلمين. فمدينة غوا كانت مكاناً استراتيجياً

مميزاً لوقوعها عند مفترق طرق يفصل العالم الإسلامي عن العالم الهندي. بعد العام 1509 أصبحت سيطرة البرتغاليين على المحيط الهندي سيطرة كاملة. وقد تم لهم ذلك بالاعتماد على أسطولين بحريين، يقوم الأول منهما بسد المنافذ في البحر الأحمر ويقوم الآخر بأعمال الدورية المراقبة على طول الشواطىء الغربية في الهند. بنى البرتغاليون العديد من الوكالات في المحيط الهندي وسيطروا على ثلاثة أسواق عالمية كبيرة: ملقة، كلكوتا وهرمز. فإلى ذلك الوقت كان المحيط الهندي محطة لشبكة تجارة عالمية. كان هذا النظام فوضوياً، متعدد المراكز، مع ما يرافقه من «فراغ سياسي». استحوذ البرتغاليون على هذا النظام وقاموا بتنظيمه وإخضاعه لسيطرتهم السياسية، من خلال طرد التجار المسلمين (العرب ومن قجارة) من مناطق المحيط الهندي و«القراصنة اليابانيين» من بحر الصين. يعتبر القرن السادس عشر قرن السيطرة البرتغالية في آسيا وفي المحيط الهندي. وكانت شبكة بحرية كثيفة تربط بين هرمز وكولومبو وملقة وماكاو وناغازاكي. من خلال هذه الشبكة استطاعت أوروبا أن تنظم أول شبكة تجارية عالمية. فجنوى والبندقية قد استطاعتا خلق شبكة تجارية في المتوسط وفي البحر الأسود. مع تقدم الامبراطورية العثمانية ومع اكتشاف أميركا حصل نوع من فك الارتكاز، بالتحول نحو الأطلسي مع الأسبان، ونحو المحيط الهندي مع البرتغاليين. كان دخول الأساطيل البرتغالية إلى المحيط الهندي بمثابة ضربة تجارية وسياسية كبرى أصابت السيطرة الإسلامية في بحار الجنوب.

صحيح أنه كان بوسع البرتغاليين فرض رقابتهم على بعض الموانىء الهامة في المحيط الهندي فقط. ففي نهاية القرن السادس عشر كان بمقدور المسلمين أيضاً احتواء خطر التهديد الأوروبي: فقد كان بوسعهم إلى حد ما مجاراة البرتغاليين من الناحية التقنية. ثم إن سيطرة البرتغاليين كانت مؤقتة إذ سرعان ما دخلوا في المضاربة مع قوى أوروبية أخرى: هولندا، إنكلترا وفرنسا. فقد تميز القرن السادس عشر وإلى حد بعيد وعلى الصعيد العالمي بالصراع من أجل السيطرة على الاقتصاد العالمي الجديد. بدا الصراع صراع دول صغيرة أول الأمر (البرتغال، ثم هولندا وإنكلترا): وكان مصدر القوة تقنياً واقتصادياً، من يمتلك

أفضل البواخر، أفضل الأسلحة وأفضل الخدمات الاقتصادية. ثم إنها كانت بلداناً صغيرة ولكنها امتلكت قوة عسكرية بحرية. كانت على الأطراف لكنها وجدت نفسها بعد ذلك في قلب الطرق التجارية العالمية.

إن تحول الطرق التجارية من المتوسط إلى الأطلسي يعني أن أوروبا بكاملها لم تعد في موقع هامشي أو طرفي، بل تحولت لتكون الحضارة المركزية والمهيمنة.

أدى إعادة تنظيم الاقتصاد العالمي في القرن الثامن عشر إلى إنهاء الهيمنة الإسلامية بشكل كلي، كما أدى ذلك إلى ولادة السيطرة الأوروبية، إن على الصعيد الاقتصادي أو على الصعيدين السياسي والثقافي. فمنذ العام 1550 تقريباً أصيبت السمة الشمولية والكوزموبوليتية للإسلام بضربة كبرى. فالمسلمون وعلى الصعيد الديني كانوا منقسمين إلى طوائف (سنة وشيعة). وعلى الصعيد السياسي والحضاري كانوا منقسمين أيضاً إلى ثلاث امبراطوريات أقليمية كبرى، يشكل كل منها عالماً ثقافياً معزولاً: الأتراك العثمانيون، الفرس (الأسرة الصفوية) والمغول (امبراطورية المغول في الهند). بدءاً من القرن السابع عشر تقلصت القوة البحرية العثمانية (وذلك بفعل خسارتها في المتوسط عام 1571 وبسبب خسارة الدولة العثمانية لليمن قرابة العام 1630). بدءاً من هذه الفترة أصبحت أرض الصراع والمناورات الاقتصادية والعسكرية مرتبطة بالصراع بين الشركات التجارية الأوروبية الكبرى. وطيلة القرن السادس عشر تمكنت البرتغال من احتكار مطلق للتجارة في المحيط الهندي. أما العصر التالي فقد شهد صعود نجم كل من هولندا وإنكلترا وثم فرنسا.

لنعد أول الأمر إلى ظهور هولندا. ففي العام 1579 تأسست جمهورية الأقاليم المتحدة (وفي العام التالي انضمت البرتغال إلى أسبانيا لتشكل وعلى مدى عدة عقود من السنين امبراطورية عالمية كانت الأوسع قبل وجود الامبراطورية الإنكليزية في القرن التاسع عشر). عام 1602 تأسست في أمستردام «الشركة المتحدة للهند الشرقية» (VOC). وقد أقام الهولنديون في جاكارتا وعام 1641 احتل الأسطول الهولندي ملقة.

ثم كان صعود القوة البحرية الإنكليزية. عام 1600 تأسست شركة الهند الشرقية. وقد مثلت هذه الشركة أول ظهور للمشاركة الإنكليزية في تطور النظام التجاري المتعدد القوميات والعالمي. وكانت الشركة هذه رداً على استبعاد فيليب الثاني ملك أسبانيا للتجار الإنكليز والهولنديين عن التجارة بين مينائي أنفير ولشبونة، وعلى خلق احتكار هولندي لتجارة التوابل في جزر أندونيسيا والفيليبين. عام 1607 أبحر القائد وليم هوكينز إلى سورات. وقد أشكل وجود وكالة بحرية إنكليزية في سورات وخلق طريق تجارية إنكليزية بداية صعود القوة الإنكليزية في المحيط الهندي. إذ ما لبثت سورات أن أصبحت الوكالة التجارية الرئيسية في شمال الهند. عام 1613 كان للشركة وكالتان بحريتان أساسيتان: سورات من أجل الهند في الجانب الشمالي الشرقي، وبنتام (جاوا) من أجل آسيا في الجزء الجنوبي الشرقي. في هذه الأثناء كانت سورات مركز شركة الهند الشرقية. ثم بدأت إنكلترا في مراقبة طريق الخليج الفارسي، منافسة بذلك البرتغاليين المقيمين في ديو. عام 1612 استطاع القائد بست إيقاع الهزيمة بالأسطول البرتغالي في كجارات. وعام 1622 احتل الإنكليز هرمز وأقاموا فيها. وبذلك انتهى الوجود البرتغالي. أما الوجود الهولندي فقد تعزز في جنوب الهند (سيلان). وفي الوقت نفسه كان الإنكليز يعززون وجودهم في الشمال من الهند. ولكن سرعان ما زاد تواجدهم في مناطق أخرى فأقاموا في مدراس عام 1640 وفي كلكوتا عام 1690. وما بين 1660 و1690 تحول مركز نشاط شركة الهند الشرقية نحو الشمال، من سورات إلى مدراس. وعام 1700 تحول هذا النشاط مجدداً من مدراس إلى البنغال.

الصراع الفرنسي ـ الإنكليزي للهيمنة على الهند

بدأت القوة العسكرية لعب دور هام في التجارة بين أوروبا وآسيا. عام 1688 قام السير جوزيه جون شيلد الحاكم الإنكليزي في بومباي بشن حرب بحرية ضد الامبراطورية المغولية. اعتبرت القوى الأوروبية الموجودة في آسيا التجار الأوروبيين لا بمثابة معتدين بل بمثابة ضحايا مكائد المملكات الآسيوية. ومن هنا أظهرت هذه القوى الحق بحمايتهم. وفي أواسط القرن الثامن عشر

تحولت الوكالات التابعة لشركة الهند الشرقية إلى حصون تتمتع بسيادة معينة، وذلك على حدود الامبراطوريات الآسيوية الكبرى (أو على حدود المملكات المحلية الصغرى). كانت فترة إعادة تنظيم مدراس وبومباي فرصة لجعل الشركة الإنكليزية مستقلة عن القوى السياسية الهندية. من هنا كان ظهور مرحلة توازن مبكر: فالقوى الأوروبية كانت عاجزة عن احتلال آسيا عسكرياً وعن اكتساح الامبراطورية القارية الآسيوية من جهة، ومن جهة ثانية كانت القوى الآسيوية عاجزة عن طرد الوكالات الأوروبية التي أقيمت على حدودها تحميها أساطيل بحرية قوية.

عام 1664 أسس كولبير شركة جزر الهند الشرقية. عام 1685 أصبح فرنسوا مارتن مديراً في مدينة غورومانديل بعد أن خدم في سورات وفي مازوليباتام، ثم قام بالتحصن في بوندشيري. عام 1688 قام بورو ـ ديلاند، صهر فرنسوا مارتن بتأسيس وكالة شاندرناغور. وبدءاً من العام 1720 عرفت بوندشيري ازدهاراً عارماً خاصة في ظل إدارة بيير ـ كريستوف لنوا ـ الذي عيّن حاكماً عام 1726 ثم رئيساً لمجلس كل المقاطعات الفرنسية في المحيط الهندي: إيل دي ـ فرنس، جزيرة بوربون، شاندرناغور، وماهي التي تم الاستيلاء عليها عام 1725. كما تم إنشاء منافذ في كلكوتا وسورات. بين 1731 و1741 جعل دوبليكس من شاندرناغور مدينة مزدهرة. تقع هذه المدينة في قلب البنغال يسكنها 25 ألف نسمة وقد تحولت آنذاك المركز التجاري الفرنسي الرئيسي. أما مدينة بوندشيري التي يزيد سكانها عن مئة ألف نسمة والمحمية بأساطيل قوية فقد أصبحت عاصمة الهند الفرنسية.

ازدادت حدة المضاربة التجارية والسياسية بين فرنسا وإنكلترا بدءاً من العام 1730. إذ قدر لا ـ بوردوني حاكم إيل دي فرنس وبوربون وقوع الصراع مع إنكلترا منذ العام 1734. وفي العام 1746 قاد معركة بحرية مع الأسطول الإنكليزي في عرض البحر مقابل كاريكال. أما العلاقة بين دوبليكس المعين حاكماً على الهند الفرنسية وبين بوردوني الواصل إلى بوندشيري فأصيبت بالانهيار. لا يتعلق الأمر بشخصيتين مختلفتين بقدر ما يتعلق بسياستين مختلفتين. بالنسبة لبحار،

تعتمد الهيمنة على السيطرة على البحار، أي على تدمير المراكب العدوة إن بالقرصنة أو بالمعارك البحرية. أما بالنسبة للمستعمر، متمثلاً هنا بدوبليكس، فالهيمنة هي حصيلة السيطرة على موقع أرضي وحصيلة شبكة من التحالفات الأكيدة. احتل لابوردونيه مدراس عام 1746. لكن الحكومة الفرنسية اختارت عام 1748 أن تعيد هذه المدينة مجدداً للإنكليز (مقابل استعادة مدينة لويزبورغ في كندا والتي سبق أن احتلها الإنكليز عام 1745! إن الصراع الفرنسي - الإنكليزي قد أصبح صراعاً عالمياً بالفعل). اختارت فرنسا الورقة الأميركية (الكندية) مفضلة ذلك عن المكاسب في الهند. لقد استبدلت أرضاً كندية بأرض هندية. وقد خسرت في كلتا الحالتين.

قيض لدوبليكس أن يكون في أمرته بعض القادة اللامعين والأكثر جرأة، منهم بوسي، الذي انتبه لحساسية موقعه في الكارناتيكل [قرب تاميل حالياً] فقرر السيطرة عسكرياً على البنغال. دخل بوسي حيدر آباد ثم أورانغ آباد وراح يقيم المباحثات مع الأمراء المحليين. إلا أن كليف احتل آركوت عام 1751. ومع أن الموقف الفرنسي لم يكن ميؤوساً إلا أن دوبليكس قد استدعي. فوقعت كلكوتا بقبضة كليف عام 1755. وبذلك أعلنت الحرب رسمياً بين إنكلترا وفرنسا عام 1756 ثم سقطت شندرناغور عام 1757. أحرز بوسي انتصاراته على الشاطىء الشمالي - الشرقي. ومع ذلك فقد سمي لالي - تولندال قائداً أولاً أوكلت إليه مهمة طرد الإنكليز من الهند. عام 1757 تم استدعاء بوسي أيضاً. حينها فهم كليف أن اللحظة قد أذنت لكسر الحماية الفرنسية على ديكان، فأحرز نصراً ساحقاً على خليفة بوسي، واحتل مازوليباتان. ثم سحق الفرق الهندية في بلاسي (1757). عام 1760 أصيب لالي تولندال بهزيمة كاملة، وبعد شهرين من ذلك تم نهب مدينة بوندشيري. أما لالي - تولندال فأخذ أسيراً بعد استسلامه إلى إنكلترا. قضت معاهدة باريس (1763) باستعادة فرنسا لوكالاتها الخمس، لكن الهند، مع أنها لم تكن قد أصبحت إنكليزية بعد فقد صارت عصية على فرنسا التي لم يعد لها إلا دورٌ محدودٌ في هذه المنطقة من العالم.

من الوكالات إلى الامبراطوريات

ظل النشاط الاقتصادي الأوروبي، حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر عنصراً هامشياً داخل التجارة الآسيوية العالمية الكبرى. إلا أن حجم المبادلات الأوروبية قد ازداد بشكل متنام وثابت بين الأعوام 1650 و1750. ومع نهاية القرن أصبحت البلدان الأوروبية القوة السياسية والاقتصادية والثقافية الكبرى في كل المنطقة التي كان يسيطر عليها الإسلام إلى وقت قريب جداً. ومنذ نهاية القرن السادس عشر وحتى السابع عشر انتقل الأوروبيون شيئاً بعد شيء من وضعية المضارب المشكوك بأمره إلى وضعية القوة العالمية المسيطرة.

في القرن السادس عشر كان البرتغاليون قد أصبحوا الحكام والوسطاء في التجارة البين ـ آسيوية؛ إذ استطاعوا إرساء تجارة مركزية على مجمل المحيط الهندي، إلى جانب إقامة تجارة احتكارية بين آسيا وأوروبا. أما نتيجة قرن من السيطرة البرتغالية فكانت تحويل الأرباح التجارية التي كانت تذهب سابقاً إلى العرب، إلى الأوروبيين. أما آسيا، وحتى في المناطق الساحلية المطلة على المحيط الهندي فلم تكن قد دخلت في اقتصاد ـ العالم الأوروبي. كان القرن السادس عشر قرن سيطرة البرتغال على آسيا. لكن ثمة فارق أساسي بين الاستعمار الأسباني في أميركا وبين التجارة البرتغالية ثم الهولندية ثم الإنكليزية والفرنسية في آسيا. فالمستعمرات الأسبانية في أميركا قد أصبحت مناطق طرفية دخلت الاقتصاد ـ العالم الأوروبي؛ أما آسيا فقد ظلت منطقة خارجية لها علاقات تربطها بأوروبا. لقد حقق البرتغاليون انتصاراً فعلياً في المحيط الهندي، لكن دون أن يعني ذلك انصهاراً فعلياً. ما بين الأعوام 1500 وحتى نهاية القرن السابع عشر كانت العلاقات بين أوروبا وآسيا محكومة بعبارات هي من صياغة الامبراطوريات الآسيوية. والتفوق العسكري الأوروبي كان بحرياً فقط، ولم يبسط الأوروبيون سيطرتهم إلا على الوكالات، أي على نقاط احتكاك بين الحضارات القارية الكبرى في آسيا وبين الأساطيل الأوروبية.

ما ينطبق على الهند ينطبق أيضاً على الصين. بعد العام 1600 وصل الأوروبيون (الهولنديون ثم الإنكليز بشكل خاص) إلى بحار الصين. ثم نمت

علاقات مطردة بين أوروبا وباتانيا، ملقة، ماكاو، آموي، ناغازاكي، هيرادو ومانيلا. بعد استيلاء أسرة مونشو على الصين (1644) استمر التقليد البري والمعادي لركوب البحار. ومع ذلك فقد تمت بعض الهجرات الصينية إلى جنوب شرق آسيا. كما توسعت التجارة القارية الداخلية في امبراطورية الوسط: وتم تصدير الشاي والحرير والبورسلان؛ كما تم استيراد الأرز والأفيون. هذا ما يحملنا على الاعتقاد أن الصين كانت وحتى القرن السابع عشر على درجة من الأهمية التجارية تتفوق فيها على أوروبا (Fairbank, 1983, p.19). في هذا العصر: «إن الاكتفاء الذاتي الكبير للمستخدمين وسط المملكة كان جازراً لمستوى أكبر من التبادل الدولي، إن تجار جنوب الصين الذي ظهروا في المستعمرات الأوروبية في جنوبي شرق آسيا، كانوا شديدي الحماس للعمل وكلاء لهم» (Fairbank, 1983, p.19). لقد أصبح صينيو سيام وبسرعة أقطاب تجارة الأرز مع الصين. كما أصبح التجار الصينيون الأكثر سيطرة في كل موانىء ماليزيا: بيننغ وسنغافورة (الذي أسسه الإنكليز عام 1819).

باختصار، شهدت العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر ولادة نظام عالمي جديد. ففي الوقت الذي استقلت فيه الولايات المتحدة عن المتربول الإنكليزي، وفي الوقت الذي كانت فيه الثورة الفرنسية تقلب البنية السياسية والثقافية كان ثمة شكل جديد من العلاقات الدولية قد بدأ يترسخ على الأرض: علاقات لا مساواة فيها بين أوروبا وآسيا؛ إلى جانب شبكة من علاقات كثيفة وأشد تنوعاً راحت تفتح الطريق أمام الامبريالية الأوروبية. عام 1794 أرسلت سفارة إنكليزية إلى الصين وكان على رأسها اللورد ماكارتني... عام 1798 قاد نابليون حملة فرنسية على مصر. وما بين العامين 1770 و1830 تسنى للسلطة الإنكليزية أن ترسخ وجودها في الهند. وفي هذا الوقت أيضاً كان العالم الإسلامي يتلمس التحولات التي ستقوده بفعل صدمة السيطرة الأوروبية، إلى النهضة.

بدخولها في علاقات «قريبة» كثيفة وغير متوازية مع الحضارات الآسيوية، وفي انطلاقها على الصعيد الثقافي في البحث عن جذورها الشرقية، اكتشفت أوروبا تاريخ العالم. أدى الالتقاء بالحضارة الهندية، في إطار «الانفكاك عن المسيحية» بفعل الثورة الفرنسية، إلى ولادة نوع من الحب لما هو هندي وإلى

العلم بالهند. نجد ذلك عند المثقفين الرومنطقيين الألمان (هردر، الأخوة شلغل، هيجل). كما أدى إعادة اكتشاف الإسلام إثر الحملة المصرية على مصر إلى ولادة حشرية علمية تجاه حضارات الشرق الأوسط، وإلى الكشف عن مصر القديمة نتيجة فك رموز اللغة الهيروغليفية واكتشاف الحضارات ما قبل التوراتية. وهكذا كان للوجود الإنكليزي في الهند وللمحاولة الامبريالية الفرنسية في مصر أثرهما ببعث الدراسات الهندية والإسلامية وبعث «العلوم الإنسانية» والعلوم التاريخية الكونية، وهذا ما تجلّى في الأركيولوجيا واللسانيات المقارنة، والفيلولوجيا المقارنة وعلم الأساطير المقارنة...

2

القسم الثاني

العولمة وولادة علوم الإنسان



الفصل الأول

الحملة على مصر وولادة الإسلاميات

بدءاً من القرن السابع عشر، وفي المرحلة التي كانت فيها الامبراطورية البيزنطية في موقع الضعيف تجاه الغرب اللاتيني وتجاه الإسلام، بدأت النظرة للإسلام تتسم ببعض الاحترام في المؤلفات التي تنشر في الغرب. ثمة موجة أخرى من الاهتمام الفضول أثارتها أيضاً الفتوحات العثمانية في أوروبا الشرقية، وإن اتسمت بأبعاد سياسية «لا علمية». عام 1529 هاجمت جيوش سليمان العجيب مدينة ڤيينا. واستمر التهديد التركي لأوروبا أكثر من قرن ونصف. وعام 1683 حصل الهجوم الأخير على ڤيينا. بعدها بدأت مرحلة التراجع في الامبراطورية العثمانية، يعود ذلك أولاً إلى جهودها في المجال التقني، كما يعود من جانب آخر إلى تنامي القوة الأوروبية المتمثلة في اكتشافها واستثمارها لأميركا وفي سيطرتها على الطريق البحرية باتجاه الهند. عام 1625 كتب أحد المراقبين العثمانيين الملاحظة التالية: «لقد تعرّف الأوروبيون الآن على العالم بأسره؛ إنهم يرسلون بواخرهم في كل اتجاه ويسيطرون على الموانىء الهامة. سابقاً كانت البضائع الآتية من الهند والسند والصين تمر بالسويس وكانت توزع بواسطة المسلمين على العالم بأسره. أما الآن فهي تحمل بواسطة البرتغاليين والهولنديين

والإنكليز إلى بلاد الفرنجة ومن هناك توزع على العالم» (نقلا عن Lewis, 1961, p.28).

بدءاً من العام 1750 أدركت أوروبا مدى تفوقها المادي والتقني والعسكري على الشرق وعلى حضاراته الكبرى، ولا سيما على الدولة العثمانية. . . لقد سجل الرحالة وكذلك السفراء إمكانية سيطرة القوة الأوروبية على بعض أجزاء الامبراطورية التركية.

حقق الطبيب الفرنسي ڤولني (1757 ـ 1820) رحلة متأنية أراد لها أن تكون عملية، «لا أدبية» في سوريا ومصر، وكان ذلك ما بين 1783 و1785 ثم قام عام 1787 بطبع يوميات رحلته ما ترك أثراً في بونابرت إذ استخدم كتابه بمثابة «توراة» لحملته على مصر.

تم الأخذ بمشروع بونابرت بعد قبوله من جانب مجلس الإدارة في آذار 1798. ثم أبحر الجيش الفرنسي في أيار بعد شهرين فقط من بدء التحضيرات. ضمت الحملة 350 سفينة، ألف حصان، ألف مدفع، وأربعون ألف جندي. رسا الأسطول في الإسكندرية في حزيران 1798، وفي تموز من العام نفسه دخل بونابرت إلى القاهرة. لم يبد بونابرت رغبة في احتلال مصر السفلى، تاركاً لديسكس (Desaix) مطاردة الفلول العثمانية التي هربت باتجاه مصر العليا. ومع ذلك فقد صار بونابرت «أسير» انتصاره: ففي آب 1798 دمر الأسطول الفرنسي في معركة أبوقير من جانب القائد نلسون. وفي شباط 1799 قام بونابرت بإرسال بعثة نحو فلسطين. وفي آذار وصلت جيوشه أمام ميناء عكا: لكنه قفل عائداً بعد شهرين من حصار فاشل. لم يعوض هذا الفشل بالنجاح الذي أحرزه بونابرت بانتصاره على الفرق التركية التي أرسلت ضده في أبوقير (1799). عاد بونابرت سراً إلى فرنسا تاركاً جيشه بأمرة كليبر الذي ما لبث أن اغتيل عام 1800 فانتقلت الإمرة لقائد آخر هو مانو، ولم يكن جديراً بمركزه: إذ صارت حالة الجنود أكثر صعوبة. قبل توقيع معاهدة أميان (آذار 1802) كانت الفرق الفرنسية قد أبحرت تاركة مصر (1801).

كانت الحملة على مصر، التي هدفت أصلاً للانتصار على الباب العالي

المتحالف مع إنكلترا، وعزل الهند الإنكليزية، كانت خسارة استراتيجية وسياسية. لكنها كانت أيضاً نجاحاً إيديولوجياً (دعاية بونابرت) وثقافياً. إذ مثلت بداية الاستشراق الحديث. وبالفعل فإن نابليون كان قد أحضر معه 167 عالماً (مهندسون، فلكيون، كيميائيون وعلماء إحياء وعلماء آثار. . .). فاكتملت بذلك إرادة القوة بإرادة المعرفة. عام 1798، وبعد عدة شهور من دخوله القاهرة أسس بونابرت المعهد المصري الذي تضمن دائرة للعلوم والفنون. ومن ضمن الأهداف الرسمية التي أعلنها المعهد نجد بشكل خاص «إشاعة التقدم ونشر الأنوار في مصر»، و«البحث والدراسة ونشر الوقائع الطبيعية والصناعية والتاريخية في مصر». يمكن للمترجم العربي أن يكون عضواً في المعهد، وقد قام المعهد بطبع يومياته بشكل فصلي. تضمنت المنشورات مجموعات مجموعات أربع: الرياضيات، الفيزياء، الاقتصاد والآداب والفنون. ومن «المستشرقين» العاملين في المعهد نشير إلى أسماء الرياضيين فوريه وغوسطاس والكيميائي برتولي، والعالم الإحيائي جيوفري سانت إيلار والرسام والمؤرخ ڤيڤيان دينون، وعالم الإسلاميات والمترجم فنثير دي باراديس، وأميدي جوبير، وج.ج. مارسيل الذي صار مدير المطبعة الوطنية في القاهرة (وكانت هذه أول مطبعة تدخل مصر).

أسهمت المادة الغزيرة التي نقلتها الفرق الفرنسية بعد انسحابها (في الطبيعيات والأمور الثقافية والتاريخية) القيام بعمل تصنيفي وكتابي، ما سمح بنشر الأجزاء الأولى من «وصف مصر» (عام 1809) ثم توالت الأجزاء حتى العام 1828 (ظهور الجزء الأخير). «إنه الأثر الأكبر الذي لم يسبق أن ظهر وفي أية لغة أخرى والمخصص لشعب معين» (J.M. Carré 1990, p.159). تألّف كتاب «وصف مصر» من 9 أجزاء من النصوص إلى جانب 12 جزءاً من الشواهد. فرض هذا الأثر عمل 300 مشارك: استغرق هذا النشاط طيلة 25 سنة وهو يعتبر شاهداً على ولادة «علم المصريات». العلم الذي يشكل مادة مركبة من جملة من المعارف، فهو يتضمن تاريخ مصر القديم بشكل خاص (الفرعوني، ما قبل الهلليني وما قبل البيزنطي وبالتالي ما قبل الإسلامي). إلا أنه يتضمن أيضاً وإلى حدٍ ما، ولادة الدراسات الإسلامية والاستشراق العربي ـ الإسلامي، بالقدر الذي

اهتم فيه العلماء بالمجتمع المصري الذي يعاينونه.

أبدت أوروبا، وبخاصة فرنسا اهتمامها بالإسلام. تم ذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى قبل الحملة على مصر: لم يكن الأمر فضول مسيحيين أرادوا فهم المؤمنين المسلمين، بل كان فضول علماء تحدوهم الرغبة لفهم حضارة غريبة، أو فضول تجار تحدوهم رغبة فهم شركائهم من التجار بشكل أفضل.

عام 1795 صدر قرار في باريس بتأسيس مدرسة اللغات الشرقية الحية. وفيها تأسست كراسي ثلاثة لدراسة اللغات العربية والتركية والفارسية. كان سيلفستر دي ساسي الذائع الصيت (1775 ـ 1838) أستاذ كرسي اللغة العربية. وكان دي ساسي قد انتخب عام 1785 عضواً في أكاديمية الآداب، وفي العام 1806 أصبح أيضاً أستاذ كرسي اللغة الفارسية في الكولاج دي فرانس. وإلى ذلك كان دي ساسي يعرف عدداً من اللغات الأخرى: اللاتينية واليونانية والعبرية والسريانية والأثيوبية والعربية والفارسية والتركية. لقد كان بالفعل كما يقول ر. شواب: «المؤسس والمدشن لكل العلوم الاستشراقية» (1950, p.316). لقد كان معجباً بقدر ما كان أستاذاً وباحثاً من الطراز الأول. عام 1814 أوجد في الكولاج دي فرانس كرسي اللغات السنسكريتية والصينية. عام 1822 ترأس الجمعية الآسيوية التي كانت قيد التأسيس. عام 1823 أصبح مدير الكولاج دي فرانس وعام 1824 سمي مديراً لمدرسة اللغات الشرقية. من طلابه نشير بنوع خاص إلى دي شيزي الذي من أجله قام عام 1814 بتأسيس كرسي اللغة السنسكريتية في الكولاج دي فرانس. لقد بهر الألمان الذين كان له من بينهم العديد من المريدين: فرانز بوب، هيرنيش إيفالد، داڤيد ميكاليس إلخ. حتى إن غوته قد اعتقد أنه قد رأى الشرق الكامل والحقيقي من خلاله. لقد كان عالماً ملتزماً بأحداث عصره السياسية. صحيح أنه كرّس جهده أولاً لأعمال بحثية: طبع عام 1806 كتابه مختارات من الأدباء العرب، إلا أنه كرّس أعمالاً أخرى عن الجغرافيين العرب في القرون الوسطى (ابن حوقل وابن بطوطة). كما أنه أسهم بترجمات إلى العربية نزولاً عند رغبة الامبراطور (1806). وفي العام 1830 أسهم بتحرير البلاغ الذي صدر بالعربية إبان احتلال الجزائر. نشير أخيراً إلى اثنين من

طلابه القدامى اللذين كانا علامة فارقة إبان الحملة على مصر: ج.ج. مارسيل مدير المطبعة في مصر، وأميدي جوبير مترجم بونابرت بعد وفاة فنثور دي باراديس. في النصف الأول من القرن التاسع عشر تضاعفت رحلات الأوروبيين إلى الشرق الأدنى (الفرنسيين بشكل خاص وإلى مصر، فلسطين وسوريا). لقد صار الأمر سهلاً بسبب الانفتاح النسبي لهذه المنطقة بفعل انحلال الامبراطورية العثمانية وبسبب إصلاحات السلطان محمد علي في مصر. لم يكن هؤلاء الرحالة علماء مستشرقين بحق. بل كانوا، في غالبيتهم كتّاباً وهواة بحث عن الغرابة (شاتوبريون، لامارتين، ألكسندر ديماس، لويس رامبو، نرفال، جوبينو، فلوبير، فرومنتين...). ومع ذلك فإننا نجد في هذه اللائحة الطويلة أسماء أخرى: شمبيليون، كلوت باي، ماربيت، رينان. عام 1833 قامت جماعتان من الشباب أنصار سان ـ سيمون، المتحمسين لإيديولوجية الحداثة الصناعية وللشرق بزيارة مصر، وأسهموا فيها بتأسيس مدرسة بوليتكنيك، وقد كانوا مصدر العديد من المبادرات في «التحديث» الاقتصادي والثقافي.

إن الرحالة، حتى لو لم يكونوا مجرد كتّاب أو هواة متنورين في الشرق، فهم كانوا فئة من المراقبين تختلف كلياً عما عرفناه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تلك الفئة التي أسست الاستشراق العلمي في ظل ظروف لم تكن سانحة ولا سهلة للباحثين عن فضول «غرائبيّ» (بورتون، غولدزيهر، هيرغرونجي إلخ). وإذا كانت مصر وفلسطين بلدين «مفتوحين» نسبياً، فإن ذلك لا ينطبق على سائر بلدان الإسلام. فحتى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن باستطاعة الأوروبيين السفر رسمياً إلى المدن المقدسة في الإسلام. بعضهم فقط تمكن من ذلك متنكراً وبحجة القيام بفريضة الحج. وأول أوروبي زار مكة كان السويسري يوهان بوركاروت متنكراً باسم مستعار «المسلم إبراهيم». وصل إلى مصر عام 1812. استغل قيام حملة مصرية على الجزيرة العربية فوصل إلى مكة عام 1814 (وأدى فيها كل مناسك الحج) ثم إلى المدينة المنورة عام 1815. تكررت هذه الرحلات الاستكشافية مرة أخرى عام 1853 حين وصل بورتون متنكراً بزي شيخ أفغاني إلى مكة والمدينة. وبعد فترة من ذلك أيضاً ومع نهاية القرن التاسع عشر

استطاع مستشرق بالمعنى الحالي للكلمة، وهو سنوك هيرغرونجي إبان رحلة قام بها بين 1884 و1885 أن يقيم لعدة أعوام في مكة. لم يُخْفِ إطلاقاً أصوله الأوروبية والمسيحية، إلا أنه أظهر اعتزازه بالإسلام ورغبة في معرفته، ما حمل مضيفيه على الاعتقاد بتحوله الفعلي إلى الإسلام.

أما الوصول إلى الشاطىء المتوسطي فكان أمراً ميسوراً. إذ استطاعت فرق في هذه الحقبة أن تتواجد في مصر وسوريا بشكل متواصل. حيث كان للغة الفرنسية وللثقافة الفرنسية حضورهما الفاعل. عام 1881 أسس المبشرون الكاثوليك جامعة القديس يوسف في بيروت. وفي عام 1902 أطلقوا فيها كلية اللغات الشرقية التي ستتولى طباعة العديد من أعمال الترجمة واللغات وتاريخ الإسلام. أما أشهر المستشرقين الأوروبيين الذين قاموا بزيارة الشرق فلم يكونوا جميعهم فرنسيين، فإلى جانب رينان يجب أن نشير إلى الألماني (كارل بيكر) وإلى عالم اللغات الألمانية (إينياس غولدزيهر) وإلى آخرين من شمال أوروبا (هيرغرونجي).

بدءاً من هذه الفترة راح الاستشراق الألماني يظهر دينامية ملحوظة. لم يقم جميع هؤلاء العلماء بالطبع بزيارة الشرق. إذ ركزوا على دراسة اللغة ودراسة النصوص والتاريخ ولم يكن دأبهم دراسة الحقائق الاجتماعية أو السياسية. لقد صبوا جل اهتمامهم على دراسة وفهم الوسط الذي ظهر فيه العهدان القديم والجديد. بعبارة أخرى لم يكن الاستشراق الألماني دراسات في الإسلام بشكل أساسي، بل هو كرّس جهوده لمجمل الدراسات «السامية» المرتبطة بالدراسات التوراتية. أما الأسماء الكبرى التي وسمت هذه المدرسة بطابعها فهي: هـ. أوالد (1803 ـ 1875)، فلهوزن (1844 ـ 1918) ونولدكه (1836 ـ 1930). وحده نولدكه (تاريخ القرآن 1860) يمكن اعتباره دارس إسلاميات حقيقي. فإلى جانب دراساته عن القرآن وضع دراسات تناولت الشعر في ما قبل الإسلام. أما الآخرون فكانوا إلى حد ما «دارسي ساميات» أو من مؤسسي «التفسير التوراتي». أما الوحيد من ممثلي الاستشراق الألماني، والذي جمع بين العلم التاريخي الغزير والعلم باللغة إلى جانب الانهمام بالنزول إلى الموقع ودراسة الإسلام المعاصر فكان إينياس غولدزيهر (1850 ـ 1921).

ولد غولدزيهر في المجر. وتربى وسط بيئة دينية يهودية، ثم درس في مدارس مسيحية. في بودابست درس في مدرسة اللغات الشرقية التركية والفارسية والعربية إلى جانب دراسته للعبرية. وفي ليبزغ عام 1869 درس فقه اللغة العربية على يد هـ.ل. فليشر الذي سبق له أن درس العربية والفارسية والتركية على يدي سلفستر دي ساسي. قرأ غولدزيهر أعمال نولدكه ودارسي الإسلاميات الألمان الآخرين. عام 1871 درس في ليدن مع ر. دوزي.

عام 1873 قام غولدزيهر برحلته الطويلة إلى الشرق الأدنى. في مصر درس في جامع جامعة الأزهر حيث كان الأوروبي الأول الذي أعطي حق ارتداء ثوب الطالب. وفي مصر أيضاً التقى جمال الدين الأفغاني، المثقف العربي الشهير وأحد المنادين بالنهضة. بعد ذلك انتقل إلى القدس ودمشق ثم عاد إلى بودابست عام 1874 حاملاً معه مجموعة قيّمة من المخطوطات العربية. ثم شرع بعد ذلك بوضع مؤلفاته المتعددة: «الأسطورة لدى العبرانيين وتطورها التاريخي» (حيث حاول أن يبرهن أن اليهود أيضاً قد أسسوا لهم ميثولوجيا خاصة بهم) ثم «دراسات محمدية» الجزء الأول 1889 والثاني 1890؛ ديانة الإسلام، 1906، اتجاهات التفسير الإسلامي 1920 (تاريخ التفسير الإسلامي). عام 1883 التقى في ليدن بسنوك هورغرونجي وعام 1905 التقى في الجزائر مع لويس ماسينيون الذي كان ما زال شاباً.

أراد غولدزيهر أن يفهم الإسلام من وجهة نظر تاريخ الديانات. وكانت مساهمته الأساسية دراسة في تاريخ الحديث (النبوي). وفي الوقت الذي انشغل فيه فيلهوزن بالتاريخ السياسي في الإسلام انشغل غولدزيهر بالنصوص الأدبية والدينية. كان لكل من فيلهوزن وروبرتسون سميث نظرة خارجية عن الدين (إذ كانا لا أدريين): أما غولدزيهر فكان مؤمناً، وبالتالي فإن مقاربته كانت أقرب إلى الداخل. ينتمي غولدزيهر إلى الديانة اليهودية، والدين بالنسبة له إرث يقوم على مصدر ويحمل سلطة موصى بها. لم يكن يواجه تفريقاً عميقاً بين «المعرفة التاريخية» وبين فهمه للدين.

بهذا المعنى كانت مقاربته مختلفة جداً عن مقاربة معاصره سنوك

هورغرونجي (1857 ـ 1936). وهو ابن قسٍ كالفيني. درس اللاهوت في جامعة ليدن حيث تعرّف على التفسير التوراتي كما كان يدرسه كينن (Kuenen). كما كانت له علاقاته مع مدرسي العربية دوزي وغوزي. كانت له مراسلاته مع غولدزيهر ثم ذهب إلى ستراسبورغ ليتتلمذ على نولدكه. ثم قرر أن يتخصص في دراسة الفقه الإسلامي. عام 1884 قام برحلته الطويلة إلى الجزيرة العربية. وفي جدّة خالط العلماء الذين اعتبروه بعد سلسلة من النقاشات معه كواحد منهم. يفترض ذلك أنه كان بوسعه الدخول إلى المدينة المقدسة، مكة. في مكة مكث من شباط حتى آب 1885 متصرفاً كمسلم فعلي. اقتنى المخطوطات، ودرس الحياة الإسلامية اليومية التي رأى أنها لا تختلف عما كانت عليه في القرون الوسطى. التقط صوراً تعتبر أول ما وصلنا عن مكة. بعودته إلى هولندا طبع عام 1888 و1989 كتابه بعنوان «مكة»، وفي جزأين: الأول كان عن تاريخ مكة، والثاني كان وصفاً لها مع ما يتضمن من صور.

بعد ذلك ركّز هورغرونجي اهتمامه على جزر الهند النيرلندية التي تتضمن مناطق إسلامية. وبعد أن دخل في خدمة وزارة المستعمرات سافر عام 1889 إلى باثافيا. وفي جاوا قام بدراسة الإسلام متصرفاً هنالك أيضاً وإن خارجياً كمسلم. وفي سومطرة حيث تسود آنذاك بعض التحركات السياسية راح يعمل بوصفه مستشاراً سياسياً وباحثاً. وفي كل مكان ينزل فيه كان يقدم نفسه باعتباره مسلماً؛ لكنه وفي الوقت نفسه كان ينصح الحكم القيام بالأعمال العسكرية. أقام علاقات مع بعض الأوساط المسلمة لكن هدفه على ما يبدو كان الحصول على المعلومات. عام 1898 سمي مستشاراً للشؤون المحلية والعربية في الإدارة الهندية. عام 1903 قفل عائداً إلى باثافيا. ورفض كرسي الدراسات الجغرافية والإثنية الذي عرضته عليه جامعة ليدن مفضلاً الخدمة مستشاراً لحاكم الجزر الهندية. عام 1906 عاد إلى هولندا ليصبح أستاذ اللغة والأدب العربيين في ليدن وليعمل في الوقت نفسه مستشاراً للحكومة الهولندية. انشغل بإعداد الإداريين والمرسلين الذين سيتم إرسالهم لاحقاً إلى المناطق التي تشغلها هولندا في الهند. لقد كان امبريالياً يفضل باستمرار استعمال سياسة استعمارية جد «قاسية».

عام 1908 عاين في اسطنبول ثورة «تركيا الفتاة». عام 1915 أقام نقاشاً مع بيكر ودارسي الإسلاميات الألمان الذين يوجه إليهم اللوم لأنهم دعوا السلطان التركي لإعلان الجهاد ضد القوى الحليفة. يعتقد هورغرونجي بوجوب احترام الإسلام في المستعمرات الهندية باسم التسامح وحرية الضمير. حتى لو كان يعبر عن شكل من أشكال التأخر الثقافي والاجتماعي.

لقد جمع هورغرونجي في شرحه بين المؤرخ الديني والعالم الإثني ورجل السياسة. وهو يعتبر أن للعقل وظيفة نقدية تسمح بدراسة الدين عبر مقاربة تاريخية وسوسيولوجية. لقد كان «حداثياً» مناصراً لعلمنة الدين والمجتمع، مظهراً تجاه الإسلام نوعاً من «التعاطف عن بعد» (Waardenburg 1962, p.273). بالمقارنة مع المدارس الكبرى الوطنية الأخرى في الدراسات الإسلامية يشكل هورغرونجي صورة معزولة. فالمدرسة الاستشراقية الهولندية كانت إلى حد ما مدرسة هامشية بالمقارنة مع مثيلاتها الأنكلو ـ ساكسونية والفرنسية والألمانية.

يمكن للاستشراق الألماني، وللإسلاميات فيه بنوع خاص أن يتباهى بعدد كبير من الباحثين من الطراز الأول. أشرنا فيما سبق إلى غولدزيهر، لكن ثمة أسماء أخرى لا تقل أهمية عنه، أمثال بيكر أو غرونباوم.

ولد كارل بيكر (1876 ـ 1931) في أمستردام لأبوين ألمانيين ومن الطائفة اللوثرية. في ألمانيا قرأ فيلهوزن وغولدزيهر وهورغرونجي كما درس التاريخ النقدي للعهد القديم وتاريخ الأديان. ثم قام بعد ذلك برحلتين طويلتين إلى العالم الآسيوي: عام 1900 زار مصر والسودان. عام 1901 عاد إلى مصر والتقى مع محمد عبده زعيم الحركة الوطنية والتحديثية. منذ العام 1902 راح يدرس فقه اللغة في هيدلبرغ حيث التقى بكل من ترولتش، ڤيبر وفيندلبند. عام 1907 أسس في هامبورغ معهداً [للدراسات] الاستعمارية (يذكر أن ألمانيا كانت قد أصبحت قوة استعمارية، حاضرة في أفريقيا بشكل خاص)، كما أوجد قسماً للدراسات المتخصصة عن تاريخ الحضارات في الشرق. عام 1910 أسس مجلة «الإسلام» (Der Islam) باللغة الألمانية وهي تعنى بأبحاث دارسي الإسلاميات. عام 1913 أصبح أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة بون. مع نشوب

الحرب نراه يجادل كما رأينا مع هورغرونجي حول القومية الألمانية. عام 1930 أصبح أستاذ العربية والدراسات الإسلامية في جامعة برلين. عام 1931 قام برحلة إلى الصين وفي طريق عودته زار أندونيسيا وإيران والعراق.

أبدى بيكر اهتمامه بالإسلام في إطار علاقاته بالمسيحية وبالهللينية. أما قيمه العليا فكانت قيم أصحاب المذهب الإنساني الذي يستقي مصادره البعيدة من الإغريق القدامى ومن النهضة الأوروبية. إن الحضارة الأعلى هي الحضارة اليونانية التي تتميز بثقافة «عادية» نسبياً. لقد لعب الدين سواء كان الدين المسيحي أو الدين الإسلامي دوراً سلبياً في الثقافة وفي الحضارة... من هنا يمكن القول إن رؤيته للإسلام كانت سلبية إلى حد ما، إذ يعتبره مجرد طائفة ذات أصول مسيحية.

قريباً من هذا الموقف أيضاً كان أيضاً موقف ج.أ. غرونباوم الذي انطلق جزئياً من المدرسة الألمانية في الاستشراق، لكنه لم يتبنّ إطلاقاً الموقف «القومي» الذي تميزت به أحياناً أعمال بيكر. كان غرونباوم من أصل يهودي أيضاً مثل غولدزيهر، إلا أنه ينتمي إلى مدرسة ڤيينا في الاستشراق. لقد اضطر، شأن العديد من المثقفين اليهود أن يترك أوروبا إلى الولايات المتحدة ليصبح أحد أوائل المستشرقين الأميركيين الكبار. وإذا كان القسم الأول من أعماله قد ظهر بالألمانية، فإن القسم الأكبر منها كتب لاحقاً بالإنكليزية. اشتغل غرونباوم ضمن اتجاهات ثلاثة: النقد الأدبي، التاريخ الثقافي والتفكير بالإسلام الحديث.

وصل غرونباوم إلى القناعة التي تقول بوجود رابطة جذور ثقافية واهتمامات ثقافية وتطلعات روحية ما بين الحضارات القروسطوية الكبرى الثلاث: الإسلام في العصور الوسطى، الأرثوذوكسية البيزنطية والمسيحية الغربية. هاجر بداية العام 1940 إلى الولايات المتحدة ودخل جامعة شيكاغو ليبدأ استقصاء معمقاً عن حضارة الإسلام التي يعتبرها حضارة «كلاسيكية». يقوم هذا الاستقصاء على بعض المبادىء الأساسية: القرابة بين الحضارات الكبرى الثلاث في العالم المتوسطي الوسيط؛ وحدة الحضارة الإسلامية؛ التفاعل بين الإسلام وحضارات كبرى أخرى. عام 1946 طبع كتابه: (medieval Islam, a study in cultural

orientation). وفيه حاول بشكل خاص البرهنة على قدرة الإسلام «الكلاسيكي» في التأقلم مع التنوعات في الظروف الإثنية والمناطقية إلخ... إلا أن قدرة الإسلام العمومية على الاستقبال وعلى الإبداع قد توقفتا بنظر غرونباوم عند القرن التاسع الميلادي، وهذا ما جعل منه، من وجهة نظر التاريخ الكوني «وعداً لم يتحقق». وبرأيه أيضاً أن ثمة تناقض صارخ بين القرن التاسع الإسلامي وبين النهضة الأوروبية، بين حضارة يكون العقل فيها في خدمة الإيمان، وبين أخرى يكون فيها العقل سلاح الإنسان الساعي للسيطرة على الطبيعة. إن استخدام العقل وتطبيق المعرفة العقلية على معرفة الطبيعة، هما ما أتاح ولادة حضارة غازية في أوروبا الغربية. تعتبر وجهة نظر غرونباوم وجهة نظر إنساني أوروبي يحمل حكماً على نظام معياري ديني، في الحالة هذه على الحضارة الإسلامية. في نهاية حياته أصدر كتابين تضمنا مقالاته وكانا على التوالي: Islam: Essays in the nature and growth of a cultural tradition (1955); Modern Islam: the search for cultural indentity (1962).

لا تعتبر الدراسات الإسلامية الصادرة بالإنكليزية وللمفارقة على درجة كبرى من المهارة (أقله حتى وقت قريب)، وهذا ما لا يمكن انتظاره من مجموعة لغوية وثقافية عالمية على احتكاك مع الإسلام في العديد من النقاط على الكرة الأرضية، ما يحملها بالضرورة لتحاول أن تفهم هذه الحضارة الأخرى العامة والعالمية. صحيح أنه بإمكاننا أن نحصي عدداً كبيراً من المستشرقين الإنكليز أو الأميركيين، ومن الكتب الصادرة مؤخراً نشير إلى كتاب عنوانه (The Arabists) والذي يتناول الأخصائيين في «الشؤون العربية ـ الإسلامية» الذين يدورون حالياً في فلك السلطة في واشنطن (Kaplan 1993). وفي إنكلترا ثمة العديد من الرحالة وعلماء الآثار والخبراء من كل نوع ممن تخصص في الشرق الأوسط بما له من قيمة استراتيجية بالنسبة للامبراطورية الإنكليزية في الثلاثينات من القرن العشرين. من الأسماء المتعددة التي تخطر ببال المختصين نشير إلى: لين، بورتون، روبرتسون سميث، لورنس، دوغتي وغيرهم. إدوار لين (1801 ـ 1876) بشكل خاص هو صاحب الكتاب الشهير (Manners and customs of the

Modern Egyptians 1836) وقد ألّفه بعد أن أقام في مصر لفترات طويلة ما بين 1833 و1835. لا بد من الوقوف عند الاهتمام الذي أبداه للحياة اليومية في بلد من بلاد الإسلام، وهو اهتمام يقوم على الملاحظة المتأنية، حتى لكأنها تأتي من الداخل، هذا بالنسبة للمجتمع المصري في القاهرة حيث أقام لين لعدة فترات. لكني سأكتفي فيما يلي ببعض الكلمات عن مستشرق كان دون شك أهم دارسي الإسلاميات باللغة الإنكليزية: السر هاملتون جب أو كما يقال أحياناً هـ.أ.ر. جب.

ولد جب في الإسكندرية عام 1895. درس في جامعة أدينبورغ حيث تخصص في اللغات السامية (العبرية والآرامية والعربية)، ثم من 1919 إلى 1922 في مدرسة لندن للدراسات الشرقية. خصص أول دراساته للانتصارات العربية في آسيا الوسطى وللحروب الصليبية ولطبيعة الحكم في الإسلام (The Arab Conquests in Central Asia 1923). ما بين 1926 و1927 حقق أولى رحلاته المعمقة إلى الشرق الأوسط. عام 1928 أصدر دراسته عن الأدب العربي المعاصر. وعام 1930 أصبح أستاذ العربية في جامعة لندن. عام 1937 أقام لفترة في الجامعات الأميركية (وكان لذلك أهميته بالنسبة لدارسي الإسلاميات الأميركيين إذ استطاع تدريب العديد من البحاثة الشبان). وبعد الحرب طبع كتاباً توليفياً صغيراً «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» (Modern Trend In Islam, 1947). ومن ثم كتابه الرئيس وإن لم يكمله كلياً: «المجتمع الإسلامي والغرب» (Islamic Society and the West) الجزء الأول عام 1950 والثاني 1957. كما نشر عام 1958 و1961 ترجمة إنكليزية لرحلة ابن بطوطة.

تتطرق أعمال جب بطريقة متوازنة إلى الإسلام الكلاسيكي وإلى الحضارة العربية المعاصرة. لقد أراد أن يدرس أصول الإسلام المعاصر، ما قاده لدراسة ما خيّل إليه أنه القلب، الامبراطورية العثمانية «الكلاسيكية». لقد قدر أن الحضارة الإسلامية قد تشكلت في العصر العباسي، حيث وجدت توازناً أو تناغماً ثقافياً. بعد ذلك زال هذا التناغم، ولم يقدر لأي حكومة بعد ذلك أن تعيد تأليف هذه اللحظة الكلاسيكية. أما الامبراطورية العثمانية التي تكونت من

شعب غريب عن العرب فقد استطاعت اختيار بعض عناصر الحضارة المنحلة وأن تعيد جمعها بطريقة متماسكة وقادرة على الاستمرار. أما الكتاب المركزي الذي وضعه جب فقد خصصه لدراسة الصدمة التي أحدثتها أوروبا في الامبراطورية التركية مع بداية القرن التاسع عشر وعنوانه (Islamic society and the West: A study of the impact of Western Civilization on Modern Culture in the Near-East). هذا الاستقصاء الذي لم يقدر له الاكتمال، اكتمل بطريقة ما عبر الدراسات التي وضعها برنارد لويس (The Emergence of modern Turkey, 1961).

لا أريد الظهور بمظهر الشوفيني غير اللائق إن قلت إن الاستشراق الفرنسي، وتحديداً الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية، قد احتل موقعاً محترماً في التاريخ، مقارنة مع مثيلاته في اللغات الألمانية والإنكليزية. هنا أيضاً بالإمكان الاستناد إلى تقليد غني وطويل، يمتد إلى ما قبل ظهور الدراسات الإسلامية كعلم تاريخي وثقافي أصيل ومستقل. يمكننا أن نعيد استذكار أسماء مثل غالون، فولني، دي ساسي، رينان، هانوتو، لتورني، مونتين، ميكال ورودنسون وغيرهم. لن أحاول إلا أن أقدم باختصار لمن سيطر على الدراسات الإسلامية بالفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أعني به ماسينيون. ولكن علي أيضاً أن أحيي الأستاذين الكبيرين اللذين لمعا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعني بهما جاك بيرك وهنري كوربان.

قام لويس ماسينيون (1883 ـ 1962) عام 1901 بأولى رحلاته إلى العالم الإسلامي، فزار الجزائر. وعام 1904 نجده في المغرب. عام 1906 أصبح عضواً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة. وبهذه الصفة قام بترؤس بعثة أثرية إلى بلاد الرافدين، ولبغداد بشكل خاص (1907 ـ 1908). عام 1908 اعتنق المسيحية بالانضمام إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية (قبل ذلك لم يكن مؤمناً). عام 1909 سافر إلى اسطنبول ثم عاد إلى القاهرة. ثم درس في جامعة الأزهر حيث حصل على حق ارتداء زي الطالب العربي الذي لم يسبقه فيه إلا غولدزيهر في الأعوام 1873 ـ 1874. إبان الحرب العالمية الأولى اشتغل في وزارة الشؤون

الخارجية، منظماً إلى المفوضية الفرنسية العليا في سوريا وفلسطين. وبهذه الصفة عاين دخول الفرق العسكرية الفرنسية ـ الإنكليزية إلى فلسطين عام 1917 ـ في الوقت نفسه مع ت.أ. لورنس ـ.

ما بين 1919 و1924 قام بتدريس علم اجتماع الإسلام في الكولاج دي فرانس. دون أن يتخلى عن زياراته «لمواقع عمله». عام 1920 أقام في سوريا ومصر واسطنبول. وعام 1923 أجرى أبحاثاً في المغرب بطلب من ليوتاي [وزير الحربية الفرنسية آنذاك]. عام 1933 أصبح العضو الفرنسي في مجمع اللغة العربية في القاهرة، متابعاً أعماله كباحث متعدد المجالات. فبدءاً من العام 1919 كان رئيس تحرير مجلة العالم الإسلامي. ثم خصص ولسنوات طويلة وقته لدراسة الروحانية الصوفية عند الحلاج (عذابات الحلاج La Passion d'Al-Hallaj 1922). لكن أبحاثه قد تعدت ذلك إلى الجغرافيا والآثار وعلم الاجتماع والتاريخ واللسانيات.

اعتبر غولدزيهر الإسلام واليهودية بمثابة إرثين متوازيين. أما ماسينيون فقد اعتبر الإسلام والمسيحية بمثابة ديانتين قريبتين، من خلال تحدرهما المشترك من إبراهيم. ولكن في حين كان غولدزيهر يضع أبحاثه في خدمة العلم كان ماسينيون يضعها في إمرة الدين. في دراسته عن الحلاج اعتبر ماسينيون الحلاج مسلماً ولكن بوصفه «المسيح الصوفي» للإسلام، كما اعتبر دعوته بمثابة شهادة دينية أصيلة. لقد رأى ماسينيون في الإسلام تمظهراً ما للحقيقة، عنصراً من حقيقته الخاصة به، هو الذي كان وأراد أن يكون مسيحياً.

يمكن لفرنسا أن تزدهي بالعدد الكبير من البحاثة اللامعين في مجال الدراسات الإسلامية. سأذكر فقط اسمي كل من هنري كوربان وجاك بيرك مشيراً إلى أعمالهما. فكوربان مع كونه عالم إسلاميات محترفاً، لما يكن مستعرباً بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ شكل الإسلام الإيراني مجال أبحاثه. كان كوربان صاحب تنشئة فلسفية، ترجم هيدغر وأسهم عام 1946 في طهران بإنشاء المعهد الفرنسي ـ الإيراني، حيث أشرف فيه على قسم الدراسات الإيرانية. أبدى اهتماماً خاصاً بالتشيع والتصوف وبالفلسفة الإسلامية. بعد العام 1945 حل مكان

ماسينيون في كرسي الدراسات الإسلامية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE). درس وترجم ونشر النصوص الأساسية الكبرى في الإسلام الإيراني: السهروردي، ابن سينا... ثم نشر دراسة هامة حول تاريخ الفلسفة الإسلامية وكتاباً عنوانه «في الإسلام الإيراني: المظاهر الروحية والفلسفية» (1971 ـ 1973). إلى جانب ذلك أسهم في تنشئة عدد من الباحثين الإيرانيين الذين يتقنون الفرنسية، نذكر منهم داريوس شايغان.

يعتبر جاك بيرك (1910 ـ 1995) دون منازع أحد أكبر دارسي الإسلاميات في النصف الثاني من القرن العشرين. لقد كان مستشرقاً كاملاً، جامعاً دون أن يكون كليانياً (بل كان على العكس متسامحاً يقول بعلم دراسات إسلامية منفتح يكون نتيجة إسلام منفتح)، درس المشرق كما درس المغرب وكان إلى جانب ذلك عالم لغة وعالم إثنيات وعالم اجتماع ودارس سياسة. كما كان مؤرخاً. كان ابن أحد كبار الموظفين الاستعماريين، وكان بدوره إدارياً في المغرب قبل أن يجمع أبحاثاً ذات طابع تطبيقي وسياسي، وأبحاثاً أخرى تهدف إلى إحراز فهم أفضل وأشد عمقاً للمجتمعات العربية، بدءاً من المغرب. ومنذ هذه الفترة شعر بالحاجة لممارسة نوع من المقارنة بالعالم العربي فسافر إلى مصر ليدرس الحياة اليومية في إحدى القرى المصرية ثم ليدرس طبيعة وأسباب الثورة الناصرية. كان رحالة وكان فيلسوفاً، في الوقت الذي انصب فيه على دراسة الأرشيف، لقد كان قبل أي شيء آخر باحثاً على الأرض، قبل أن يصبح مترجماً للقرآن الكريم وقارئاً متأنياً للأدب العربي الحديث (لنجيب محفوظ على سبيل المثال). وفي نهاية حياته أصبح مراقباً متفهماً، ولكن ومن موقعه في العالمية الناشئة، كان أيضاً نقدياً متشدداً للعالم العربي. ترك مؤلفات متعددة نشير هنا إلى: البنية الاقتصادية للأطلس ـ الأعلى (1955)، العرب من الأمس إلى الغد (1960)، المغرب بين حربين 1962، مصر امبريالية وثورة (1967)، الشرق الثاني (1970).



الفصل الثاني

من حب الشرق إلى ولادة الدراسات الهندية

وصلت طلائع المبشرين الأوروبيين إلى الهند مع بداية القرن السادس عشر على مراكب برتغالية، ووسط جماعات التجار والجنود. لم يكونوا جميعهم برتغاليين، لكنهم كانوا كلهم تقريباً من اليسوعيين. كان على جماعة يسوع وبوحي من دعوتهم ـ تنصير المجتمعات الوثنية فيما رواء البحار ـ أن تبذل جهوداً كبيرة لجعل الرسالة المسيحية مطابقة للشروط الثقافية المحلية. لم يكن بين المبشرين اليسوعيين أياً من المستشرقين؛ ولكن ومع التطور البطيء مارس بعضهم ما أصبح بعد القرن التاسع عشر استشراقاً. لقد مارس هؤلاء نشاطهم كما رأينا في الصين واليابان أيضاً. إلا أنهم استطاعوا في الهند بشكل خاص استثمار الجهد في فهم ثقافة تختلف عما كانت عليه ثقافتهم الخاصة. يعود الفضل إلى روبرتو نوبيلي، الذي استطاع عدة سنوات بعد ريتشي في الصين، أن يدشن مسيرة أقلمة الإنجيل مع المعتقدات والطقوس السائدة في البلد المضيف.

عام 1605 وصل روبرتو نوبيلي (1577 ـ 1656) إلى غوا. وركز نشاطه حالاً في مملكة مادوراي الواقعة في جنوب شرق الهند. وحاول التأقلم مع عادات البلد ولغته وثقافته. بدأ حياته ناسكاً على طريقة أصحاب الطرق الهندوسية

(السنوياسي)؛ درس السنسكريتية (وكان أول أوروبي يدرس هذه اللغة!) إلى جانب اللغات الأخرى السائدة في الأقليم (وبخاصة التامول والتالوغو). كما تمرس بالنصوص المقدسة عند الهندوس.

أثارت طريقة حياته، إلى جانب تضلعه بالحكمة الهندوسية فضول المثقفين المحليين وحسن استماعهم إليه: كما أثار ذلك من جانب آخر عداء بعض المبشرين الآخرين الذين اتهموه بإثارة احتقار الطبقات العليا من الهندوس للمسيحية. رفعت الشكوى ضده أمام أعلى المرجعيات الكاثوليكية (واهتم البابا بنفسه بالموضوع) عام 1610. وبعد مرحلة من تخفيف الأحكام عليه أعيد الحكم عليه عام 1618 واستمر ذلك حتى العام 1623 حين قرر البابا غريغوار الخامس عشر الوقوف إلى جانب الأفكار التي أخذ بها نوبيلي. وهكذا برز صنفان من المبشرين اليسوعيين في مادوري: قسم منهم آثر التبشير في الطبقات العليا من الهندوس وقسم آخر تولى التبشير مع كافة الطبقات بما فيها الطبقات الدنيا.

حاول نوبيلي أن يفك المسيحية من روابطها الثانوية أو العارضة مع الحضارة الأوروبية وأن يعطيها شكلاً جيداً من العمومية. وكانت رغبته أن تصبح اللغة السنسكريتية اللغة الليثورجية للمسيحية الهندية. ولذلك وضع بالسنسكريتية طقوساً خاصة بالزواج. كما كتب نصوصاً متعددة باللغة التاميلية ووضع بشكل خاص كتاباً في التعليم المسيحي. كذلك قدر أن في النصوص المقدسة الهندوسية ما يتناسب مع الديانة المسيحية وفيها أيضاً ما لا يتناسب معها. وما لا يتناسب كان مزيجاً من الصح والخطأ. إلى جانب ذلك تبنى نوبيلي سياسة انفتاح وتسامح تجاه الحضارة الغربية و«الوثنية». فما هو وثني ليس بالضرورة شيطاني وخاطىء. كما أن الحقيقة الدينية ليست بالضرورة حقيقة مرتبطة كلياً بالحضارة المسيحية.

ترتبط الخدمات المتعددة التي قام بها المبشرون مع ارتباطها بالديانة الكاثوليكية بمسألة العلم. وفي إطار حياتهم الكهنوتية كان على المبشرين التعود أيضاً على طقوس المجتمعات الهندية. فترجمو النصوص الأدبية وراقبوا الطقوس وحاولوا فهم الممارسات والعادات. وفي بعض الحالات أسدوا خدمات جلى

لتقدم العلم دون أن يكون لهم الإرادة في ذلك أو دون تقدير نتائج الأعمال التي يقومون بها.

عام 1731 استحصلت المكتبة الملكية في فرنسا على مخطوطات حملها إليها من الهند الأب كالميت: وكانت نماذج من النصوص المقدسة، وتحديداً كتاب ريغ ـ ڤيدا وياهور ـ ڤيدا وساما ـ ڤيدا (ولم يكن ينقص هذه المجموعة إلا كتاب آثارفا ـ ڤيدا). ومن جانبه أيضاً قام الأب بونس في شاندرناغور بجمع العديد من النصوص الأدبية السنسكريتية. وقد تم طبع أول كاتالوغ عن الأدب السنسكريتي في باريس عام 1739.

بعد سنوات من ذلك حدث اكتشاف علمي من الدرجة الأولى وكان هذا اكتشافاً غير منتظر (وهذا ما يحدث أحياناً). إذ أصبح ماريداس بوللي (أو بيلاي) عام 1739 رئيس المترجمين في الشركة الفرنسية في بلاد الهند في بونديشاري. وكان مثقفاً شاباً من التاميل يعرف اللاتينية ويتكلم الفرنسية بطلاقة. لقد كان صاحب فكر استثنائي إذ عمل مع العلماء الفرنسيين لإيمانه بضرورة إقامة تبادل بين الهند وأوروبا. نصح الأب كوردرو الذي كان رائد دراسات القواعد المقارنة، وبمساعدته أيضاً على اكتشاف القرابة اللغوية بين السنسكريتية واليونانية واللاتينية. وبشكل غير مباشر ساعد أيضاً العالم جوزف دي غيني (J. de Guignes) ليكتشف عام 1772 (مع أن الأثر المطبوع قد تحقق عام 1777) تطابق هوية الملك الهندوسي «سندرا غوتن» مع «سندرا كوتوس» من إغريق الإسكندر الأكبر.

كان جوزف دي غيني (1721 ـ 1800) أستاذ السريانية في الكولاج دي فرانس منذ العام 1757. عام 1769 أرسل ماريداس بوللي إلى باريس ترجمة فرنسية أجريت بعنايته لكتاب باغافاتا بورانا. ثمة جزئية خاصة أثارت انتباه دي غيني: قام بوللي بتحريف اسم كوندراغوبتا (Candragupta) إذ نسخه بـ«ساندراغوتن» (Sandragouten). هذا ما أتاح لجوزف دي غيني أن يتعرف في «ساندراغوتن» من لائحة الأسر الهندوسية الحاكمة على «ساندراكوتوس» من النصوص اليونانية التي حررت بعد اجتياح الإسكندر لوادي الهندوس. وبتحديد

وصول الإسكندر إلى الهند عام 328 قبل المسيح (تبعاً للتسلسل الزمني الأوروبي الحاصل) وصل دي غيني إلى نتيجة مؤداها أن ساندراغوتن (شاندراغوبتا) قد اعتلى العرش عام 303 قبل المسيح. أتاح هذا التحديد الزمني إيجاد إطار كرونولوجي شامل لكل تاريخ السلالة الحاكمة في الهند القديمة، كما أتاح تطوير تاريخ مقارن للامبراطورية الرومانية وامبراطوريات غوبتا وموريا.

لم يتوقف الإسهام الفرنسي في الاستشراق الهندي في القرن الثامن عشر عند هذا الحد. بل شمل أعمال أونكاتيل ـ ديبارون الذي كان له بالغ الأثر على الفكر الأوروبي بالذات، وبخاصة على الاستشراق الألماني وعلى فلسفة هيجل.

التحق أونكاتيل ـ ديبارون عام 1754 بخدمة الشركة الفرنسية في الهند الشرقية، ووصل إلى الهند، إلى بونديشاري مع الفرق التي عهد إليها محاربة الإنكليز. أدت الهزيمة الفرنسية لإطلاقه حراً، لكنه صمم أن يحرز على الإنكليز انتصاراً علمياً يعوض كما اعتقد، عن الهزيمة العسكرية. عام 1754 نجده في سورات. بعد ذلك أعلن أنه قام برحلات إلى الهند الشرقية «ليحل رموز وثائق الجنس البشري»: لقد أراد بالواقع أن يحمل معلومات هندية تسمح بالبرهنة علمياً على أولية التوراة من الناحيتين الكرونولوجية والروحية. على يد المثقفين الهندوس درس اللغة الزرادشتية القديمة من خلال الفارسية الحديثة، وأنهى عام 1759 في سورات ترجمته لكتاب الآفستا، النص المقدس عند الزرادشتيين. كان قد سبق له أن عرض توسيع عمل البعثات العلمية والأركيولوجية واللغوية ليشمل سائر الحضارات الشرقية. عاد عام 1762 إلى باريس حاملاً العديد من المخطوطات ومن ضمنها وثائق قديمة حررت بلغة إيرانية قديمة. عام 1769 قرأ أطروحة تؤكد أن كتب «الزند» [باللغة الزرادشتية] التي أودعها مكتبة الملك هي من أعمال زرادشت، أو على الأقل إنها تعود لعهد هذا المشترع. عام 1771 نشر ترجمة الزند آفستا، وهو جملة من النصوص المنسوبة إلى زرادشت. يشكل هذا التاريخ، على حد قول ر. شواب (1950, p.25) أول مقاربة لنص آسيوي مستقل تماماً عن الإرث التوراتي وعن الإرث الأوروبي الكلاسيكي. ومع ذلك فقد أصر بعض المختصين الأوروبيين وبشكل خاص وليم جونس، وكان ما زال شاباً،

وسنعود للحديث مطولاً عنه فيما بعد، أصروا على اعتبار هذه النصوص نصوصاً مزيفة (اعترف جونس فيما بعد بخطأه).

عام 1775 استحصل أونكاتيل على مخطوط فارسي عن الأوبانيشاد (النصوص المقدسة للهندوسية ما بعد الڤيدا). وفي الأعوام 1786 ـ 1787 نشر في «أبحاث عن الهند» ترجمة للأوبانيشاد الأربعة. ثم قام فيما بعد بترجمة خمسين منها، أولاً إلى الفرنسية ثم إلى اللاتينية. تمت ترجمة هذه الكتب من الأوبانيشاد والتي وضعت نسخها الأصلية باللغة السنسكريتية، اعتماداً على نسخة فارسية، تعود إلى القرن السابع عشر. وفي الأعوام 1801 ـ 1802 نشر كافة هذه الترجمات تحت العنوان التالي: «Oupnek' hat».

قام كتّاب فرنسيون آخرون، ورغم الوضع السياسي الثانوي الذي عرفته فرنسا في الهند آنذاك، بإنتاج مؤلفات قيّمة تناولت حضارة هذه البلاد. إن الاستشراق الفرنسي مع أنه كان بتصرفه «مرقب» بونديشاري (بوضعية تشبه وضعية هونغ ـ كونغ فرنسية مقابل الهند الإنكليزية) كان حصيلة عمل مؤرخين ودارسي فقه اللغة: أناس اشتغلوا على النص لا على الأرض. أما الحالة الخاصة فتتمثل بما قام به الأب دوبوا وأثره الشهير حول عادات ومؤسسات واحتفالات شعوب الهند. وصل دوبوا إلى جنوب الهند عام 1790، مبشراً وسط شعوب «وثنية» يعرف لغتهم ويتكلمها، لكنه يجهل كلياً النصوص المقدسة بالسنسكريتية، راح الأب دوبوا يرقب بعين لا تواطىء فيها العقائد والشعائر الهندوسية. لا يبدو كتابه أبداً مؤيداً لعادات الهنود: بل هو يظهر تجاههم نوعاً من الاحتقار الإثني المركزي. كتب كتابه بالفرنسية، لكنه صدر بالإنكليزية أول الأمر بعناية خاصة من الحكم الإنكليزي الذي رأى فيه جملة من الطروحات القادرة على تقوية الوجود الإنكليزي في الهند وتعزيز «بعثتهم الرامية إلى التحضير».

الإنكليز في الهند

بدءاً من العام 1760 أحكم الإنكليز سيطرتهم على البنغال. عام 1765 استحصل كليف من السلطة المغولية على حق جمع الضرائب وإحقاق العدل.

مثل ذلك وجود «حكومة مزدوجة» في شمال الهند. أصبحت شركة الهند الشرقية «الموصى لها» من قبل حكومة المغول الكبرى، وظلت هذه الحكومة الممثلة الاسمية للسلطة في هذه المنطقة من الهند.

عام 1772 أصبح فارن هاتسنغس حاكم البنغال (بعد وقت من ذلك سمي الحاكم العام للهند الإنكليزية). وقد وصل إلى الهند وهو ابن سبع عشرة سنة بوصفه مستخدماً في شركة الهند الشرقية (1749). ثم تحول ومنذ ذلك الوقت إلى معجب متحمس للحضارة الهندوسية. وكان يتكلم الفارسية والأردية والبنغالية. لقد أراد، على ما صرح به التوفيق بين التقاليد الهندية والحكومة الإنكليزية في الهند. وعندما صار حاكماً قدر أنه من الضرورة بمكان حفظ الحضارات الهندوسية من التأثر بالغرب. لقد كان واعياً لما يشكله القانون الإنكليزي من «تهديد» على التقاليد المدنية والدينية الهندوسية والإسلامية. لذا قرر قوننة القوانين الهندية التي لم يزمع إلغاءها أبداً. من هنا رأى الحاجة ماسة للتعرف على النصوص السنسكريتية القديمة. لأجل ذلك طلب إلى «العلماء والفلاسفة الهنود» المحليين تقميش الكتب القانونية الهندية. ثم كانت ترجمة لهذه الكتب إلى الفارسية ثم إلى الإنكليزية. عام 1776 تم طبع Code of Gentoo Laws في لندن.

عام 1773 اختار هاستنغس كلكوتا (وكان اسمها آنذاك فورويليام) عاصمة للهند الإنكليزية. وأوجد المحكمة العليا في كلكوتا، وكلفها تطبيق القوانين الإنكليزية المعترف بها دون غيرها في بعض مجالات الحياة الاجتماعية. ثم راح ينظم تأطير نخبة إدارية كفوءة تعرف اللغات والتقاليد الثقافية الهندية. منذ هذه الفترة راح أيضاً يدافع عن خلق كرسي الدراسات الفارسية والهندوستانية في جامعة أكسفورد. وفي كلكوتا نفسها لجأ إلى استخدام موظفين شباب تحدوهم حشرية الاطلاع على الأمور الشرقية والمحبين لما هو هندي (ويليام جونس، شارلز فيلكنز، يوناتان دونكات)؛ طالب أن تترجم إلى السنسكريتية (وإلى الإنكليزية والفارسية) القوانين الهندوسية والإسلامية، وقد حصل فعلاً على مساعدة هؤلاء الشبان المسحورين بالهند. فأصبحت اللغة البنغالية أول لغة مشتقة

من السنسكريتية تدرس بعمق من قبل البحاثة الغربيين.

عام 1778 أنشأ شارلز ويلكنز أول مطبعة في الهند، وقد استخدمت لنشر قواعد اللغة البنغالية، ثم لنشر كل الوثائق الإدارية الإنكليزية مترجمة إلى لسان الأقوام التي تستخدم اللغات الرسمية في الهند (الفارسية والأوردية). عام 1779 أوجد ويلكنز أول صحيفة إنكليزية (Hickley's Gazette) تطبع في الهند. ثمة مطبعة ثانية جهزت في البنغال كان ذلك عام 1880 وذلك بجهود كل من وليم كاري ويوسوا مارشمان وكلاهما مبشر يتبع الطائفة المعمدانية في سيرامبور (والتي كانت حتى ذلك الوقت أرضاً دانماركية!).

وصل وليم جونس إلى الهند عام 1783. وكان حينها على معرفة وافية بالحضارات الشرقية، يعرف العديد من اللغات ويتكلم الفارسية والعربية (أعلن أنه يعرف 13 لغة وأنه درس 28 لغة). قادت دراسة القوانين الهندية جونس لتعلم السنسكريتية. عام 1785 لاحظ القرابة بين هذه اللغة وبين اليونانية واللاتينية. وهي قرابة، كما سبق وعرفنا قد قال بها عام 1767 الأب كوردو، إلا أن هذا الاكتشاف لم يكن معروفاً في الأوساط العالمة الأوروبية. أما أطروحة جونس فكان لها وقع «القنبلة» في الفكر الأوروبي.

منذ وصول جونس إلى كلكوتا تم إنشاء العديد من المعاهد والمؤسسات العلمية. فعام 1784 تأسست «المدرسة الشرقية» في فورت ـ ويليام. وفي العام نفسه وبمساعدة بعض الأصدقاء وبناء على نصيحة هاستينفس تم إنشاء «Royal Asiatic Society of Bengal». وكان الهدف الأول لإنشائها ترجمة النصوص الشرقية الكلاسيكية إلى الإنكليزية. لكنها سرعان ما بدأت طباعة مجلة «Asiatic Researches or Transactions» التي تحولت أداة لنشر أفكار «المستشرقين» الإنكليز. كما ستلعب وإن بشكل غير مباشر دوراً هاماً في ولادة الاستشراق الإنكليزي، أقله في مجال الدراسات الهندية».

كانت النخبة الثقافية العاملة مع هاستينفس قد تمرست بثقافة الأنوار: كانت مشبعة بالقيم النقدية والعمومية وبقيم التسامح والكلاسيكية والكوزموبوليتية. ثم شكلت فيما بعد جيل، أو جماعة «المستشرقين»: موظفون مثقفون يتكلمون اللغة

الإدارية للشعوب المحلية ويعارضون الطروحات الامبريالية والليبرالية التي حملها الجيل اللاحق من المثقفين «أصحاب النزعات الغربية» الذين يجهلون لغات وثقافات الهنود، الداعين لتحويل الثقافة الهندوسية إلى ثقافة إنكليزية بسرعة وبشكل حاسم (من هنا كانت التسمية التي أعطيت أحياناً لهم «Anglicistes»).

عام 1785 نشر شارلز ويلكنز ترجمة لكتاب باغهافاد جيتا. علماً أن جونس كان قد قرر منذ وصوله إلى كلكوتا القيام بترجمات النصوص الهندوسية. وعام 1789 نشر ترجمة إنكليزية للنص السنسكريتي شاكونتالا، وهي دراما كتبها الكاتب الهندي كاليداسا... وعام 1792 نشر «فصول» كاليداسا، وكانت أول طبعة منهجية لنص ينشر بحروف سنسكريتية. كما أنه وللسبب نفسه أول نص سنسكريتي ينشر مطبوعاً. وفي العام نفسه طبع جونس ترجمته لكتاب «جيتا غوفيندا». وفي العام 1794 نشر كتابه الأخير بعد وفاته وكان عنوانه «Inotitutes of Hindou Law, or the Ordinances of Manu»، ويتضمن بشكل خاص النصوص الأخلاقية والقانونية المعروفة بقوانين مانو.

كان وليم جونس دون شك العالم الأقوى ضمن هذا الجيل من العلماء. فإلى جانب ترجماته ترك تأملات عامة تناولت حضارات الشرق وعلاقتها بأوروبا. فلم ير أي تناقص بين الميثولوجيا الهندية والمعطيات التاريخية التوراتية: لقد سعى بالفعل ليدخل الميثولوجيا الهندية في الإطار التوراتي. وبمساعدة عالم هندي حاول إرساء روزنامة هندية، أساسها السلالات الملكية المستقاة من الملاحم الهندية «بورانا»، ليكتشف بعد ذلك عدم صحة التسلسل الزمني الهندوسي إذ ينزع هذا التقويم الذهاب بعيداً في الزمان. وعام 1792 وصل إلى النتيجة التي سبق غيني أن استخلصها والتي تعتبر شاندراغوبتا مماهياً لساندركوتوس اليوناني. لكنه لم يقدم أي إحالة إلى العالم الفرنسي. فهل كان يجهله؟ أو تجاهله وكان يعرف أعماله؟ الأرجح أن اكتشاف كل من هذين العالمين كان مستقلاً أحدهما عن الآخر. وفي حين كان اكتشاف العالم الفرنسي دونما أثر يذكر كان لاكتشاف العالم الإنكليزي وقعٌ مدوٍّ بشكل عام في أوروبا.

لعب شارلز فيلكنز (1794 ـ 1836) إلى جانب دوره كمترجم (يعتبره

معاصروه أول أوروبي يعرف السنسكريتية بالفعل) وإلى جانب نشاطه الصحفي، دوراً هاماً في الاستشراق الإنكليزي، إن كمقمش للمادة أو كإيديولوجي. كان قاضياً قبل أي شيء آخر، من هنا راح يجمع ويفسر القوانين السائدة في الهند، بهدف إرساء السلطة الإنكليزية بشكل أفضل وبهدف السماح بتغلغل الأفكار الأوروبية. وفي خطاب له عام 1785 أمام «الجمعية الملكية الآسيوية» أشاد بالحسنات المباشرة التي تنجم عن حسن معرفة «القضاء» عند الهندوسي وعند المسلمين.

أصبح وليم كولبروك (1765 ـ 1837) أستاذ اللغة السنسكريتية والتشريع الهندي في مدرسة فورت ـ ويليام عام 1800. وفي مكتبة المدرسة راح يدرس العديد من النصوص التي جمعها جونس والموظفون الآخرون. كان أكثر ميلاً إلى علم الاجتماع والفلسفة من جونس وكان يعتبر أن للحضارة جذورها في الهند. لكن الهند قد عرفت ومنذ قرون إن لم يكن من آلاف السنين بعض التراجع. عام 1805 نشر كتابه الشهير (Essay on the Vedas, or Sacred Writings of the Hindous) وفيه يقدم الفلسفة الفيدية باعتبارها شكلاً من أشكال التوحيد. وتعدد الآلهة في الهندوسية الحديثة ليس إلا انحلالاً وتفسيراً خاطئاً للتوحيد الأصلي. فهو يقول إذاً إن الهندوسية الحديثة لا ترتكز إلى كتب الفيدا. عام 1807 سمي كولبروك عضواً في مجلس الهند، وبعودته إلى أوروبا عام 1815 قدَّم إلى إدارة شرق الهند عام 1819 مجموعة ثمينة من المخطوطات الشرقية وفي عام 1822 أسس «الجمعية الملكية الآسيوية» في لندن.

كان هوراس ـ هيمان ولسون (1789 ـ 1860) طبيباً من حيث الدراسة. قام عام 1819 بطباعة قاموس إنكليزي/ سنسكريتي، آخذاً على عاتقه فك السحر عن التراث الهندوسي وذلك بهدف عدم المزج بين الخيالي (أو الأسطوري) وبين التاريخي. على سبيل المثال، إن سنكارا، الشارح اللاهوتي المعروف كان موجوداً بالفعل، إنه شخص تاريخي وليس شخصية أسطورية. كما أعلن عام 1822 عزمه على تقديم بوذا التاريخي، المتميز عن بوذا الأسطوري وذلك بعد أن وجد في نيبال عام 1821 حيث كان مقيماً، النصوص الأصلية للبوذية القديمة.

شغل ولسون عام 1833 أستاذ كرسي السنسكريتية في أكسفورد. عام 1840 طبع ترجمة لكتاب فيشنو ـ بورانا، وعام 1850 نشر أيضاً أول ترجمة لكتاب ريغ ـ ڤيدا وكان ذلك حدثاً مهماً.

لقد حانت ساعة إعادة اكتشاف مجمل ماضي الهند. لا الهند الڤيدية أو ما بعد الڤيدية فقط والتي تشكل جزءاً من التراث الهندوسي الرسمي. ثمة هند بوذية أيضاً، وهذه كانت طي النسيان، أو على الأقل محجوبة من قبل الهند الحديثة. منذ أن تم تصدير البوذية إلى آسيا الشرقية أصبحت آثارها في الهند نادرة أو غير مرئية على الأقل. عام 1830 وصل جيمس برنسب (1799 ـ 1840) وبعد رحلات قام بها إلى آسيا الوسطى حيث تسنى له بعد دراسة نقوش غوبطا والعملات مزدوجة اللغة، إعادة الكشف عن الامبراطور البوذي آسوكا الذي حكم الهند في القرن الثالث قبل الميلاد. وحين أصبح سكرتيراً في الجمعية الآسيوية نجح في فك الكتابة البراهمانية (النظام الألفبائي المستخدم في الهند)، وعام 1837 وبفضل قراءته لنصوص قديمة محفورة على الصخور استطاع أن يحدد زمن أحد قرارات آسوكا. وبذلك أتاح ابتداء دراسة العلاقات بين الهند والممالك الهللينية التي أعقبت حملات الإسكندر.

يعتبر إعادة الكشف عن البوذية في الهند آخر الاكتشافات الكبرى التي تنسب للاستشراق الإنكليزي. فبعد ذلك سيتولى الخطوات المتقدمة أوروبيون من قلب القارة الأوروبية (ألمان أو فرنسيون) أو حتى من الهنود.

حركة الاستشراق الألماني وعلم الهنديات الفرنسي

قيل عن الرومانسية الألمانية إنها كانت أول الأمر عبارة عن «حب الشرق» وقد ولد ذلك فيما بعد حركة الاستشراق بالمعنى الدقيق للكلمة، أي المقارنة العلمية لمجتمعات الشرق وحضاراته. يعتبر عمل فردريش شليغل بشكل خاص، أول نوع من ما «قبل الاستشراق». فقد حضر شليغل (1772 ـ 1829) شاباً (1802) إلى باريس ليدرس اللغات الشرقية. والتقى هنا مع ليوناردو دي غيزي (1774 ـ 1832) المعجب بولع بترجمة جونس لكتاب شاكونتالا، مما حمله أن

يقرأ الكتاب في لغته الأصلية وأن يتعلم السنسكريتية لهذا الهدف. وبجهد شخصي اعتمد على قراءة الترجمات، استطاع غيزي أن يتقن السنسكريتية ناقلاً بذلك شغفه إلى فريدريش شليغل. إلا أن دراسة السنسكريتية في أوروبا لم تصبح ميسورة إلا بوصول البحّار الإنكليزي ألكسندر هاملتون (1762 ـ 1824) إلى باريس. عاش هاملتون في الهند لفترة طويلة ثم عاش في فرنسا بعد صلح آميان وكان سجيناً عام 1803 (لكنه كان بالواقع «حراً بالكلام»)، وذلك بعد اشتداد النزاع بين فرنسا وإنكلترا. كان يقوم بأعمال التدريس وسط جماعة محدودة من الطلاب والأصدقاء: فولناي، شليغل، وغيزي).

بتشجيع من دراسات هاملتون قام شليغل بترجمة العديد من النصوص إلى الألمانية، أحياناً عن الفرنسية وأحياناً أخرى عن السنسكريتية (التي لم يكن يتقنها تماماً). عام 1808 نشر كتابه بالألمانية «عن اللغة والحكمة عند الهندوس». تضمن الكتاب جزءين، الأول لغوي والآخر ماورائي. فلأول مرة «يقبل» بمناقشة التراث الفلسفي في الهند على قدم المساواة مع التراث الفلسفي الغربي النابع من الفكر الإغريقي. اعتبر شليغل أن اللغة الهندية هي أقدم من اللغة اليونانية، وهي فلسفياً أعلى من كل اللغات الأخرى بما في ذلك اليونانية. ويجب بالتالي جمع دراسة الشعوب القديمة الأوروبية الكلاسيكية مع شعوب الشرق. لأن تاريخ شعوب أوروبا وتاريخ شعوب آسيا يشكلان كلاً موحداً. وإلى جانب ذلك لا بد من السعي لدراسة اللغات إلى جانب دراسة الحضارات: التاريخ، والعادات والنصوص الدينية والآداب. . .

عام 1812 وصل أيضاً الشاب فرانز بوب إلى باريس تحدوه الرغبة لدراسة اللغات. لقد أراد أولاً دراسة الفارسية على يد دي ساسي، لكنه ظل في باريس حتى العام 1816 ليدخل ألغاز اللغة السنسكريتية بمساعدة دي غيزي. عام 1814 تأسس أوّل كرسي أوروبيّ لدراسة السنسكريتية في الكولاج دي فرانس، وكانت من نصيب غيزي، وبوفاته سمي بورنوف (1801 ـ 1852) بديلاً له. كانت هذه السنوات سنوات حاسمة إن لولادة الاستشراق في القارة الأوروبية أو بتحوله إلى مؤسسة. ففي عام 1821 أنشأت «الجمعية الآسيوية» في باريس التي راحت منذ

العام 1823 تصدر مجلتها «المجلة الآسيوية». وفي العام 1823 أيضاً ظهرت في لندن «الجمعية الملكية الآسيوية». وكان بورنوف أحد الذين سيعطون الاستشراق دفعاً حاسماً. إذ كان يعتبر وفي كافة أرجاء أوروبا المرجعية الأعلى في مادة الاستشراق. فقد ساعد ماكس ميللر على نشر ريغ ـ ڤيدا وساعد روث على تفسيره لهذا الكتاب.

عام 1833 قام بفك رموز كتاب «الزند»، وبرهن أن لغته هي لغة معاصرة للسنسكريتية الڤيدية. علماً أنه قد خصص جل اهتمامه للبوذية الهندية. كما حاول الإنكليزي بريان هودغسون، وبعد أن جمع عدداً من المخطوطات البوذية إعادة تركيب تاريخ البوذية القديمة. إلا أن بورنوف هو الذي استطاع في كتابه «تاريخ البوذية» (1857) الصادر بعد وفاته أن يقود هذه المحاولة حتى النهاية. ففي عام 1844 قدم أول عرض حديث عن البوذية في مقدمة عن تاريخ البوذية الهندية. وفي العام 1852 طبع ترجمة محققة لكتاب «سادهارما ـ بونداريكا» أحد أهم نصوص بوذية ماهايانا، وقد صدر بعنوان: «Lotus de la bonne loi».

يدين الاستشراق بالكثير للأخوين شليغل. لا إلى فردريش فقط وقد رأينا الدور الذي اضطلع به؛ بل أيضاً لأخيه أوغست ـ وليم (1767 ـ 1845)، الذي قام ما بين 1820 و1830 بطبع ما يعرف «بالمكتبة الهندية» بهدف جعل هذا العلم الجديد في متناول اليد. لقد نشر نصوص باغافاد ـ جيتا، ورامايانا إلخ. ونشر سلسلة من الترجمات الألمانية لنصوص هندية. عام 1832 نشر بالفرنسية تأملات حول دراسة اللغات الآسيوية، وعام 1834 مقالة عن أصل الهندوس. طبق أ. و. شليغل في دراسته لتاريخ الهند القديم الطريقة النقدية المطبقة في دراسة النصوص اليونانية واللاتينية. ثم أصبح لا أدرياً، غير مبال بكل العقائد الدينية وأنكر المسيحية. يمكننا القول إنه قد أسهم وبقوة بتخليص الاستشراق من الرومانسية الضيقة مطلقاً قواعد فقه اللغة الهندية. فبعده «لم يعد الأمر مرتبطاً بتجديد أوروبا بواسطة الشرق، بل برؤية الشرق من خلال منظار غربي» (Gerard, 1963, p.147). أما أخوه فردريش فقد اعتبر في شبابه الهند والشرق لا كموضوع لدراسة علمية مجردة، بل كحضارة تؤدي المعرفة بها إلى إعادة إحياء أوروبا. ثم بعد أن أصبح

متنوراً فيما بعد، عاد باتجاه المسيحية واعتنق الكاثوليكية الأكثر ضماناً للثبات والأمان.

راحت مؤسسات التعليم والأبحاث تتطور. ففي هذه الفترة أصبحت بون (عام 1818) الجامعة الثانية بعد باريس التي تدرّس اللغة السنسكريتية. وقد درَّس فيها أوغست ـ وليم شليغل من العام 1820 حتى 1830. كما تكاثرت الطبعات والترجمات التي تعاملت مع نصوص هندية. وما بين 1829 و1834 قامت لجنة الترجمات الشرقية في لندن بطبع 53 كتاباً. عام 1838 وحتى 1841 طبعت ترجمة فرنسية لكتاب ريغ ـ ڤيدا، وكانت الأولى في أوروبا. ومن 1843 وحتى 1862 قام كريستيان لاسِّن (1800 ـ 1876) تلميذ أوغست ـ وليم شليغل بطبع أجزاء أربعة من كتابه حضارة الهند القديمة. وفي العام 1852 وضع أ. ڤيبر بالألمانية كتاباً عن تاريخ الأدب الهندي وكان الأول من نوعه.

تعتبر ترجمة النصوص ونشرها الشرط الضروري، وإن غير الكافي، لفهمها وتفسيرها وتأويلها. بدأ البحث الفيلولوجي عند طبع بداية ريغ ـ ڤيدا من قبل فردريش روزن، وفي العام 1838 قام رودولف روث (1821 ـ 1895) وكان تلميذاً لبرنوف عام 1846 بنشر عمل تناول فيه التاريخ والأدب في كتب الڤيدا. وقد أصبح هذا العمل ميسوراً وسهلاً بفضل إطراد طباعة النصوص المتاحة. ففي عام 1834 قام ماكس ميللر (1823 ـ 1900) بنشر طبعة كبرى لنصوص ريغ ـ ڤيدا تضمنت أجزاء ستة. وعام 1856 نشر كتابه عن تاريخ الأدب السنسكريتي القديم. وبدءاً من العام 1875 بدأ نشر سلسلة من ترجمات محققة تناولت الكتب المقدسة في الشرق وقد ظهر منها 51 مجلداً! وقد كان لذلك وقعه لا في أوروبا وحسب بل في الهند أيضاً. وفي نهاية القرن التاسع عشر قام بول دويسن (1845 ـ 1919) بنشر ترجمات وشروح متخصصة لنصوص الأوبانيشاد، وهي نصوص فلسفية ما بعد ـ ڤيدية. ثم نشر أيضاً مختارات من نصوص «مهابهاراتا» متبوعة بشرح فلسفي.

سيطر لويس دينو (1896 ـ 1966) على علم الهنديات في القرن العشرين، لا سيما ما تعلق منه بالتحليل الفقهي (اللغوي) للأدب الهندي القديم. كان قبل

أي شيء آخر مختصاً في الڤيدا، فنشر تحليلاً لأصولها (المدارس الڤيدية وتشكل الڤيدا، 1947)، ثم تاريخ الفقه الڤيدي (أساتذة الفقه الڤيدي 1928). وبالتعاون مع فيليوزات (Filliozat) نشر، «الهند الكلاسيكية كتاب في الدراسات الهندية» (1947) وهو مصنف حقيقي في الدراسات الهندية الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين. اشتغل جان فيليوزات لعدة سنوات في المعهد الفرنسي في بونديشاري وكان طبيباً من حيث الدراسة فقام بنشر أعمال تناولت الطب الهندوسي التقليدي، إلى جانب دراسات أخرى تناولت دلالة الاستشراق وأخرى عن علم الهنديات الفرنسي.

إلا أن علم الهنديات لم يقتصر على دراسة النصوص القديمة الدينية أو الوثنية المرتبطة بالحضارة الهندوسية. إنه أيضاً بحث إثني وأنثروبولوجي، بحث على «الأرض» يتناول دراسة البنية الاجتماعية. إن ذلك يعني في الهند، وقبل أي شيء آخر دراسة وتحليل بنية الطبقات الاجتماعية. لا حصر للمقالات والدراسات التي تناولت دراسة الوضع الطبقي من قبل الأخصائيين الغربيين، الأوروبيين والأميركيين، ذلك أنها تثير ما يظل في ذهن الأوروبي سراً من الأسرار: وجود نظام لا مساواتي مقونن ومشرع كلياً من قبل إيديولوجية التراث الرسمية. وبدوره حاول لويس ديمون (1911 ـ 1997) وهو عالم إثنيات اشتغل على الأرض في مؤلفه (Homo hierarchicus) الصادر عام 1967 أن يفهم الأسس الثقافية للتراتب الهرمي في النظام الطبقي عند الهنود. وقد اعتبر في دراسته أن هذا التراتب لا يعكس بنية اجتماعية معينة بل هو نظام إيديولوجي ورمزي يتميز بالتعارض بين الطاهر والنجس. فالطبقات العليا «تجسد» إذا صح القول الطهر، وتجسد الطبقات الدنيا ما هو نجس. ثم إن هذا النظام بالذات يخالف الإيديولوجية المساواتية والديموقراطية التي عرفها الغرب، والتي اكتسبت شرعيتها منذ قرابة القرنين بفعل الإيديولوجية السياسية النابعة من فكر الأنوار والثورة الفرنسية. من هنا أحس ديمون بضرورة التفكر بعبارات مقارنة: أن يأخذ الغرب بمثابة وحدة قياس للشرق وللهند؛ أو بعبارات أخرى أن يأخذ الهند كأداة إحالة كونية تسمح بالتفكر «بخصوصية» الغرب. ابتدأ هذا العمل بكتابه الصادر عام

1964 بعنوان «الحضارات الهندية ونحن» وامتد ليتابع في السنوات الأخيرة من حياته بإصداره لكتابه «Homo aequalis» الصادر عام 1977.

وبدوره اتبع المستشرق الألماني وليم هالبفاس نفس الأسلوب المقارن، وإن كان قد اختار المجال اللغوي (فقه اللغة) الصرف، ولكن في نفس الخط المستقيم لعلم الهنديات التقليدي. عنوان كتابه الأول يشير إلى ذلك بوضوح: الهند وأوروبا، محاولة للفهم (1988). للكتاب هذا ترجمة إنكليزية (بعد أن أصبحت هذه اللغة الوسيط الكوني لكل الأبحاث عن الهند) لكتابه الصادر بالألمانية أولاً. عام 1991 أصدر هالبفاس كتاباً آخراً وهو كتاب توليفي حمل عنوان «التراث والتفكير، أبحاث في الفكر الهندي». وقد سبق لي أن أشرت إلى ملاحظات استخدمتها سابقاً في المقطع المخصص «للولع بالغريب».



الفصل الثالث

ولادة علم الصينيات:
من اليسوعيين إلى الامبريالية وإلى ماو

لقد تحدثنا في فصل سابق عن وصول اليسوعيين إلى الصين بداية القرن السادس عشر وعن الدور الرائد الذي لعبه ريتشي إن بصفته مبشراً أو «عالم صينيات». وحتى يتمكن من تبادل الحديث مع الصينيين راح ريتشي يترجم، ثم يفسر على طريقته الأعمال الكلاسيكية، ثم الكتب الأربعة وهي أسس المجتمع الصيني الثقافية والإيديولوجية. لقد أراد أن يقنع الصينيين أنهم أساؤوا فهم تراثهم الخاص: من هنا رغب الاعتماد على نصوص الكلاسيكيين وعليها فقط، دون الاستعانة بأي من الشروحات الصينية التقليدية. توفي ريتشي عام 1610 ثم تولى مبشرون يسوعيون آخرون لعب دوره. عام 1664 حلت سلالة تسنغ مكان أسرة مينغ وكانت أكثر قبولاً بمبادرة المبشرين الأوروبيين. وقد أقام اليسوعيون الذين سماهم الامبراطور في «محكمة الرياضيات» في بلاطه في بكين. استدعي الأب آدم شال الواصل إلى ماكاو عام 1619 إلى بكين عام 1630 ليصبح بعد العام 1645 مديراً «للمكتب الفلكي» (وقد ظل كذلك حتى العام 1666). كما أقيمت للأب فاربيست عام 1688 مراسيم جنازة ملكية باذخة. وفي هذا العام أيضاً وصل إلى

بكين ستة من المبشرين اليسوعيين الفرنسيين.

عام 1700 اندلع في أوروبا خصام حول الشعائر. وبذلك كانت مبادرات المبشرين أن تحسم الأمر بالنسبة لمسألتين أساسيتين بالنسبة للإيمان المسيحي وبشكل غير مباشر للعقل الأوروبي... بالدرجة الأولى هل يمكن قبول التماهي بين «الحاكم الأعلى» عند الصينيين مع «الله» المسيحي؟ هذا السؤال اللاهوتي، الذي لا يبدو قابلاً للتجاوز سيضاف إليه سؤال آخر، له دلالة عملية، لأنه يتعلق بأسس الأخلاقيات الصينية وهو يفرض على السلطات المسيحية خيارات صعبة. هل يسمح للمؤمن الصيني (الذي اعتنق المسيحية) أن يمارس شعائر أجداده وشعائر كونفوشيوس؟ إن أنصار الانفتاح والتسامح رأوا في هذه الشعائر مجرد احتفالات «مدنية». أما الأرثوذوكس الأكثر صرامة فقد اعتبروها شعائر وممارسات وثنية لا تنسجم مع الإيمان المسيحي. وبعد أن أدان البابا هذه الشعائر عام 1645 عاد وسمح بها عام 1656. ثم أعيد تحريمها مجدداً عام 1704 (وتأكد هذا التحريم عام 1715). وأخيراً حرمت بطريقة لا عدول عنها، أي قطعياً عام 1742. وقد ألزم المبشرون بجزم لرفض المعاشرة غير الشرعية وتعدد الزوجات وبشكل خاص أيضاً الأخلاق الجنسية عند الصينيين. أدت هذه الإدانات المختلفة إلى قطع العلاقات الهادئة والطويلة التي انعقدت بين أوروبا والصين، قطعاً يصل إلى حد موتها. وقد تم استدعاء المبشرين إلى أوروبا من قبل البابا، أو تم طردهم من الصين من جانب السلطات الصينية. وفي نهاية القرن الثامن عشر لم يعد في الصين إلا بعض المبشرين الذين اقتصرت وظائفهم على مهام محض تقنية أو إدارية.

لكن هذا اللقاء بين أوروبا والصين لم يكن دون نتائج، أقله في مجال المعلومات التي جمعتها أوروبا عن الصين. فلم يسبق للغرب أن جمع وثائق غزيرة عن امبراطورية الوسط كما حدث الآن. إذ أرسل المبشرون إلى أوروبا رسائل ومقالات وترجمات متعددة. ونحن نعلم ما كان للرسائل من الصين من أثر على الحياة الأدبية والثقافية والإيديولوجية في أوروبا إذ تأثر بذلك عدد لا بأس من مفكري القرن الثامن عشر: بايل، ليبنتز، مونتسكيو، ڤولتير،

كاسناي... يندرج وصول هذا الكم الهائل من الوثائق إلى أوروبا في إطار إيديولوجي وثقافي أطلق عليه اسم «حب الصين». و«اليسوعيون في نهاية الأمر هم الوحيدون الذين حاولوا فهم الصين» على ما يقول دارميني (1989 II, p.32).

يمكن القول إن «محبة الصين» التي ظهرت في القرن الثامن عشر كانت التمهيد، إن لم يكن الأب «للعلم بالصين» الذي ترسخ في القرن العشرين. إلا أن محبة الصين هذه سرعان ما ستخلي المكان ومع نهاية القرن الثامن عشر إلى «الخوف من الصين» وقد كان كل من مونتسكيو وڤولتير من المعبرين الرمزيين عن هذه الازدواجية. ففي الوقت الذي كان فيه ڤولتير محباً للصين كان مونتسكيو إلى حد ما يخاف الصين. لقد كانت الصين أول الأمر مصدر احترام وتقدير بالنسبة للمقيمين فيها وبالنسبة للمبادرات الأوروبية، إلا أن الأمر انتهى بعد ذلك ليتحول إلى شعور بالعدائية، وحوالي العام 1780 جاء الوقت الذي يبدو فيه أن الشعور بالإعجاب قد انقلب رأساً على عقب.

هكذا يمكننا في تاريخ العلاقة مع أوروبا التمييز بين محطات ثلاث: صين المبشرين، صين الفلاسفة وأخيراً صين التجار. فقد قبلت الصين المبشرين اليسوعيين بقدر ما كانوا أقارب المثقفين. وسترفض التجار الذين لا وجود لقرناء فعليين وحديثين لهم في المجتمع الصيني. والأدب الذي يبدي خوفاً من الصين هو قبل أي شيء آخر أدب علماني معادٍ لليسوعيين تولد عن المضاربة بين المبشرين والتجار. ثمة صين يُنظر إليها من بكين: إنها صين اليسوعيين. ثمة صين أخرى، بعد نهاية القرن الثامن عشر يُنظر إليها من كانتون: إنها صين التجار. «كانتون، إنها الضد لبكين» (Derminy). في كانتون يصار إلى تقدير منتوجات الصين، لا إلى تقدير الصينيين. عام 1792 ـ 1794 حصدت سفارة اللورد مكارتني فشلاً ذريعاً، ذلك أنها حاولت فتح الصين أمام التجارة الأوروبية. ثم تكررت المحاولة الإنكليزية مرة أخرى عام 1816 مع سفارة اللورد آمهرست. وكانت النتيجة هزيلة من وجهة نظر التجار: وحدها كانتون كانت مفتوحة أمام البواخر القادمة من أوروبا. لكن الهيمنة الإنكليزية في الشرق الأقصى سرعان ما سترتسم. فتطور السيطرة البحرية الإنكليزية في بحار الصين ستؤدي إلى خلق

شعور بالتفوق لا عند الإنكليز وحسب بل عند كل الأوروبيين. مع بداية القرن التاسع عشر سيحدث تغير جذري في موقف الغرب تجاه الصين: سيتم الانتقال من الحماس والاحترام إلى الاحتقار الكثيف. لقد أصبح الصينيون، شأن كل الآسيويين «شعوباً محلية».

في هذا الجو الشيق، حيث بدأت خيوط الإيديولوجية الامبريالية التي تلامس أحياناً حد الفاشية المعادية للصين، حتى لا نقول المعادية «لما هو أصفر»، بدأت أيضاً خيوط «الاستشراق الصيني» بشكلها العلمي بالظهور. من امتيازات هذا العلم قدرته على المحافظة على نوع من حب الصين بالشكل الرومنطيقي، في وقت بدأت فيه مشاعر الخوف من الصين بالظهور.

عام 1814 استحدثت الكولاج دي فرانس كرسي الدراسات الصينية وكان هذا الأوّل في أوروبا. فلأول مرة في العالم الغربي تأخذ الدراسات مرتبة المادة الجامعية (Demiéville 1966). ففي بريطانيا على سبيل المثال تأخر وجود مثل هذا الكرسي إلى العام 1876. وكان آبيل رميزات (1788 ـ 1832) أول من شغل منصب هذا الكرسي الدراسي. فبعد دراسة للطب راح يبدي اهتماماً بدراسة الطب الصيني. وفي العام 1811 طبع مقالته عن اللغة والأدب الصينيين. وبعد ذلك نشر مختارات آسيوية في أربعة أجزاء تضمنت أعمالاً توزعت على مختلف مناحي المجتمع الصيني والثقافة الصينية.

كان راميزات شأن العديد ممن تعاقبوا على الدراسة الصينية ممن لم يعرفوا الصين عن قرب. فهو لم يكن إطلاقاً «على الأرض». فهو يمثل مع بداية القرن التاسع عشر نوعاً من الامتداد لشبكة محبي الصين، بنوع من المحبة الرومنطيقية وريثة ما قام به اليسوعيون والفلاسفة في القرن الثامن عشر. إلا أنه في الوقت الذي عرف فيه المبشرون الصين من خلال إقامتهم الطويلة فيها فإن راميزات ومن خلفه من أمثال ستانيسلاس جوليان لم يعرفوا الصين إلا من خلال الكتب. إن الدراسات الصينية في القرن التاسع عشر، في قسم كبير منها، كانت عبارة عن دراسات لغوية ومعارف عن الصين من خلال النصوص التي وضعها الكلاسيكيون وممثّلو الثقافة الصينية القديمة.

إلا أن الدراسات الصينية «العلمية»، الفيلولوجية والتاريخية التي تتميز بها فرنسا بشكل خاص، فكانت على علاقة بدراسات أخرى، أكثر قرباً من الأبعاد الإيديولوجية والدينية، مثل أعمال اليسوعيين التي تميزت بأبحاثها على «الأرض»، وبالعلاقة المباشرة مع الصينيين. كما تجدر الإشارة إلى الدراسات الصينية التي قام بها المبشرون البروتستانت البريطانيون الذين، وإن بعدد صغير، قد استطاعوا مراقبة الصينيين في كانتون عن قرب بهدف إقناعهم بالمسيحية. لقد اعتبر المبشرون البروتستانت الأوائل الصين بلداً يسكنه وثنيون مغلقون عن أنوار الإيمان الحق. وهذه كانت حال اليسوعيين أيضاً، كما رأينا. إلا أن مبادرة المبشرين البروتستانت قد حصلت في وقت كانت فيه الإثنية المركزية الأوروبية قد ترسخت بفعل شعور بالعظمة كان سائداً. لقد تم استبدال الشعور الإنساني «المنفتح» عند اليسوعيين بشعور «محدود» لا خيال فيه، مغلق على كل يقين.

كان روبير موريسون مبشراً بروتستانتياً إنكليزياً، وقد وصل إلى ماكاو عام 1807. ثم انتقل إلى كانتون برعاية من جمعية المبشرين في لندن. لقد أثار دهشة الصينيين لأنه لا يزاول أعمال التجارة بل يقضي وقته في دراسة اللغة الصينية. عام 1810 طبع ترجمة صينية لأعمال الرسل. ثم حرر بعد ذلك قاموساً للغة الصينية (1815 ـ 1823). عام 1818 أسس في مالاغا مدرسة إنكليزية ـ صينية، وكانت من أقدم المؤسسات التعليمية الأوروبية في الشرق الأقصى. عام 1829 طبع كتاباً تضمن مفردات اللهجة المحلية في كانتون. وعام 1834 سمي مترجماً رسمياً في سفارة اللورد نابير.

تتابعت فيما بعد محاولات الإنكليز من أجل «فتح» الصين، وسيتاح لها لاحقاً أن تحقق نجاحاً. فقد أدت حرب الأفيون (1839 ـ 1842) إلى عقد معاهدة نانكين وإلى افتتاح خمسة موانىء وإلى اقتطاع هونغ ـ كونغ لإنكلترا. أما إحدى النتائج السعيدة لهذه الحرب في فرنسا، فقد تمثلت بإدخال تعليم اللغة الصينية عام 1834 إلى مدرسة اللغات الشرقية في باريس. وفي حين كانت الكولاج دي فرانس تدرس اللغة الصينية الأدبية والعلمية كانت مدرسة اللغات الشرقية الحية تدرس، وكما يشير اسمها اللغة الصينية المحكية والحديثة المعدة للمبشرين

والتجار الذين «سيحملون إلى الامبراطورية السماوية مشعل الإيمان وأنوار الحضارة الأوروبية» (النص الأصلي الذي طبع بمناسبة إقامة كرسي اللغة الصينية في المدرسة). فالواقع أن المعاملات والتجارة في هذه الفترة كانت تجرى باللغة الصينية، لا الإنكليزية، وذلك في كل أرجاء الشرق الأقصى. تماماً كما كانت المعاملات في الهند تجرى، ولبعض السنوات فيما بعد، باللغتين الفارسية والأردية.

ثمة مبشر إنكليزي آخر يمثل الانصهار بين الذهن الامبريالي والفضول، الإيمان بالنفس وحب البحث: إنه جيمس ليج (Legge)، الذي أبحر إلى مالاغا عام 1840، ليستقر في هونغ ـ كونغ عام 1843 حيث أصبح مبشراً ومدرساً ومترجماً، فأخذ على عاتقه ترجمة الكتب المقدسة في الصين لينجز عام 1861 نشر الجزء الأول من الكلاسيكيات الصينية. بعد ذلك أصدر ستة أجزاء منها ما بين 1861 و1872. وفي العام 1873 سمي أستاذ كرسي الصينيات المستحدثة في أكسفورد. بحسب بعض الأخصائيين، لم تكن ترجماته ممتازة، وهو كان متحمساً لكونفشيوس. وبشكل عام لم تكن آراؤه في الحضارة الصينية آراء إيجابية. وبحسب ليج فإن جمود الصين إنما تعود أسبابه إلى كونفوشيوس ولإيديولوجيته حول التراث.

لم يكن الإنكليز وحدهم من أرسل المبشرين إلى الصين. ففي هذا الوقت كان الإنكليز والفرنسيون يعملون يداً بيد لكسر عزلة الصين، (وهذا ما حدث عام 1860 إذا اقتحمت الفرق العسكرية من الطرفين قصر بكين). قام المبشر الفرنسي الأب هوك برحلة من التيبت إلى كانتون قاطعاً مسافة تستمر عادة عدة شهور. وقد تمكن من ذلك ما بين 1844 و1846 في ظل ظروف مؤاتية نسبياً. وقد سجل ذلك في كتاب تضمن ذكرياته عن رحلته في بلاد الترتار والتيبت والصين (1850) ليتبعه بعد ذلك عام 1854 بكتاب أشد منهجية بعنوان «امبراطورية الصين». إلا أن الأب هوك لم يكن خير ممثل للدراسات الصينية الفرنسية في هذه المرحلة: بل إن ستانيسلاس جوليان هو الممثل الفعلي لذلك.

سمي ستانيسلاس جوليان (1797 ـ 1873) أستاذ الصينية في الكولاج دي

فرانس عام 1832. كان حصراً عالم لغة لم يضع قدمه إطلاقاً في الصين، ثم قام بإصدار أعمال وترجمات على درجة عالية من الأهمية على ما يقول معاصروه الذين شهدوا له بالدقة وبكفاءته العلمية وبسعة اطلاعه. لقد كان على ما يقول دميفيل (1966) «أفضل دارس صينيات أوروبي في عصره». فقد درس في شبابه اليونانية والعربية والعبرية والفارسية والسنسكريتية ثم اللغة الصينية والمنشورية (على يد رميزات). ترجم جوليان كتب مينسيوس، ثم نشر عام 1853 ـ 1857 حياة ورحلات الحاج الصيني هيوان ـ تسانغ (قصة حياة هيوان ـ تسانغ ورحلاته في بلاد الهند). كما طبع أيضاً أعمالاً تناولت العلاقات القديمة بين الصين والهند وآسيا الوسطى.

في الوقت الذي كان فيه العلماء الأوروبيون يدرسون الصين القديمة كانت فرق أوروبا العسكرية تجتاح امبراطورية الوسط بشكل فظيع. فعام 1885 كانت الحملات الفرنسية الإنكليزية تجتاح الصين وعام 1860 تمَّ احتلال بكين. تم احتلال بكين بعد معركة (Sac du palais d'été)، ما تمخض عن فتح موانىء جديدة أمام التجارة الغربية إلى جانب التنازلات على الأرض والتنازلات القانونية لمصلحة الغربيين. وفي هذا الوقت أيضاً قامت فرنسا بشكل منظم وعنيد بافتتاح الهند الصينية. كان لهذه الطموحات الامبريالية القائمة على سياسة عدوانية وعلى إيديولوجية غازية إسقاطاتها الثقافية والفكرية و«العلمية». ففي عام 1900 تأسست في سايغون المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (انتقلت فيما بعد إلى هانوي). وفي هذه المدرسة، وعلى أبواب الصين وبالعلاقة معها تم تدريب كل أجيال دارسي الصينيات الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين.

إن أول، وربما أكبر المشتغلين بالدراسات الصينية من الفرنسيين في القرن العشرين هو إدوار شافان (1865 ـ 1918). «إنه أستاذ الدراسات الصينية في كل العالم الغربي» (Demieville 1966, p.95). عام 1889 سافر إلى بكين ليمكث فيها سنوات ثلاث. شرع بترجمة المذكرات التاريخية لسو ـ ما ـ تسين (الواقع أنه ترجم جزءاً من النص الصيني، النصف تقريباً، وقد ظهر العمل ضمن أجزاء خمسة بين 1895 و1905). عام 1893 سمي شافان أستاذ كرسي الدراسات الصينية

في الكولاج دي فرانس. وقد قام بترجمة نصوص بوذية صينية بطلب من أستاذ السنسكريتية سيلفان لفي. عام 1907 عاد مجدداً إلى الصين ليرأس بعثة أثرية في منشوريا وفي الأقاليم الشمالية. شكلت أعماله في هذا المجال «الميثاق التأسيسي لعلم الآثار الصيني الحديث» (Demiéville, 1966, p.79).

تمثل مقاربة شافان للتراث الصيني إحدى مستجدات الجهود التي قام بها: إنها مقاربة تاريخية، نقدية تقطع مع تقاليد الاحترام والتقدير التي تتمظهر من التراث الثقافي الصيني تجاه المعطيات التاريخية «الرسمية» في الصين القديمة. هذا ما حدا بهنري ماسبيروان يكتب معلقاً على توجه شافان الثقافي: «هنالك، حيث كان ينظر قبله إلى «التراث» بوصفه كتلة واحدة، أراد أن يظهر إمكانية التمييز بين فترات مختلفة وبين كتّاب مختلفين، ولكل منهم ميزاته الفردية. كان ذلك إحدى خصوصيات المحاضرات أو المؤلفات التي وضعها شافان، إذ كانت الأولى حيث استطاع المنشغلون بالدراسات الصينية من الأوروبيين التخلص من التأثير الذي مارسه العلم المحلي باستمرار على الدراسات الصينية» (نص أورده Wright 1960, p.246).

وبقدر ما كانت الدراسات الصينية قائمة في الصين، كانت قائمة أيضاً في أوروبا. سجل القرن التاسع عشر ولادة الأبحاث الحقلية في امبراطورية الوسط، وعودة المبشرين المسيحيين إلى البلد الذي كانوا فيه منذ عقود. ثم استعاد اليسوعيون حقل الدراسات الصينية بعد أن استقروا في الصين منذ العام 1840. وبموجب المعاهدات الفرنسية ـ الصينية في فامبوا (1842) وتيان ـ تسين (1858)، ستقوم فرنسا بممارسة دور انتدابي فعلي على كل البعثات الكاثوليكية في الصين. أسس اليسوعيون في شنغاي مرصداً فلكياً وجامعة باسم «L'aurore» الفجر، والتي قدر لها أن تلعب دوراً كبيراً في الحياة الثقافية والفكرية في الصين وحتى وصول الحكم الشيوعي عام 1949. وفي شمال الصين، في هوكين أسس اليسوعيون أيضاً مركزاً آخر للدراسات والأبحاث. وهنا كان مقر عمل المشتغلين في ترجمة الكتب الكلاسيكية الآباء: سارافيم كوفرير وليون فييغر.

كان الأب كوفرير (1835 ـ 1919) ذهناً منفتحاً ومحباً للصين. قام عام

1890 بطباعة قاموس مختص في اللغة الصينية. وقد ترجم بشكل خاص إلى الفرنسية (وربما اللاتينية!) جزءاً كبيراً من الكلاسيكيات الصينية، فباستثناء يي ـ كنغ وتشاو ـ لي اللذين كانا قد ترجما سابقاً، ترجم الكتب التالية: الكتب الأربعة (1895) ـ تشا ـ كنغ (1896) وشو ـ كنغ (1897) ولي ـ كي (1899) وتشؤان ـ تسيو وتسو ـ تشؤان (1914). أما الأب فيغر فكان ذهناً ضيقاً أقل انفتاحاً من زميله وكان أكثر ميلاً لإثنيته. كان بروتستانتياً اعتنق الكاثوليكية ألّف العديد من الأعمال، لكنها كانت سطحية بمعظمها. أما الجزء الوحيد برأي الأخصائيين الذي يستحق الذكر فكانت أبحاثه اللغوية واستقصاءاته عن الفولكلور الصيني.

بدءاً من العام 1890 وصل العديد من البعثات العلمية الأوروبية إلى الصين الشرقية أو بعبارات أخرى إلى تركستان الشرقية: بعثات ألمانية، إنكليزية وفرنسية. أهم هذه البعثات كانت البعثة التي تولاها بول باليو (1906 ـ 1909) وبعثة أوريل شتاين (1900 ـ 1901 و1906 ـ 1908 و1913 ـ 1915). وقد سمحت الحفريات الأثرية بإرجاع بداية التاريخ الصيني إلى النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد. لقد تم نبش مقابر تعود إلى عصر شينغ (بين 1700 و1100 ق.م). لقد لعب بول باليو دوراً رائداً في هذه البعثة وفي التحليل الأثري والتاريخي لما كان لها من نتائج.

حصل بول باليو (1878 ـ 1945) على إجازته من مدرسة اللغات الشرقية ووصل إلى هانوي عام 1900. وقد سكن في بكين حين كانت حرب العداء للغرباء على أشدها (حرب Boxers). عاد إلى سايغون عام 1901 وشرع بتعليم اللغة الصينية. عام 1905 كلف ببعثة أثرية في آسيا الوسطى فراح بين 1906 و1908 يجتاز مناطقها إلى أن توصل إلى اكتشافه في تركستان الصينية 20,000 مخطوطة تسنى له الاطلاع عليها وكانت مكومة منذ عدة قرون في إحدى المغارات ومن ضمنها 2700 نص كتب بالصينية. أما المخطوطات الأخرى فكتبت بالسنسكريتية والتيبتية والسفدية والتركية. قدمت هذه النصوص الاستثنائية جملة من المعلومات الجديدة عن تاريخ آسيا الوسطى، وعن انتشار البوذية بشكل خاص في التيبت وفي الصين، عن طريق الحرير. تعتبر مجموعة باليو من

المخطوطات أقل كمياً من المجموعة التي حملها أوريل شتاين إلى لندن (لكنها أعلى من حيث القيمة). علماً أن شتاين كان قد مر أيضاً إلى توان ـ هوانغ حيث عثر باليو على المخطوطات قبل عام من مرور هذا الأخير. عام 1911 عيّن باليو أستاذ كرسي آسيا الوسطى في الكولاج دي فرانس. وإبان الحرب العالمية الأولى كان ملحقاً عسكرياً في بكين. عام 1920 حل مكان إدوار شافان في إدارة مجلة تونغ ـ باو إحدى أكبر مجلات الدراسات الصينية بالفرنسية. يمكننا القول إن باليو قد جمع في شخصه وحده أربعة من ميادين الاختصاص: علم الآثار، الدراسات الصينية، الدراسات المغولية والدراسات التركية. ثمة جزء كبير من أعماله يتناول الرحلات ما بين الحضارات: رحلات الأشخاص (ماركو بولو)، رحلات الأفكار (أعمال تناولت البوذية، المسيحية النسطورية، المانوية، الإسلام والبعثات المسيحية. . .)، ورحلات الكلمات (أعمال تضمنت كتابة كلمات غريبة بأحرف صينية). لقد كان على ما يقول دميفيل «عبقرياً في فقه اللغة».

عام 1922 أنشىء في باريس معهد الدراسات الصينية العليا وألحق بالسوربون. وقد تحول إلى مكان تلتقي فيه وتتحاور الأبحاث التي يقوم بها ممثلو الدراسات الصينية أمثال باليو، هنري ماسبيرو، مارسل غراني وسواهم.

كان هنري ماسبيرو (1883 ـ 1945) ابن عالم المصريات الشهير غاستون ماسبيرو. عام 1911 وحتى 1920 حل مكان باليو في كرسي تعليم الصينية في المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى. من عام 1910 وحتى 1918 نشر دراسات عن تاريخ آنام [المنطقة الوسطى من ڤيتنام]. عام 1920 ترك الهند الصينية ليدرس الصينية في الكولاج دي فرانس. عام 1927 كتب عملاً أساسياً تناول فيه الصين القديمة: يعتبر عمله هذا عبارة عن صورة وافية للتاريخ السياسي والمؤسساتي والديني والفكري لهذه المنطقة منذ البداية وحتى تأسيس امبراطورية تسين في القرن الثالث قبل الميلاد.

اشتغل هنري ماسبيرو بوفرة على التاوية. كما أبدى عناية خاصة بالنقوش في كتاب حمل العنوان التالي: «الوثائق الصينية في البعثة الثالثة للسير أوريل شتاين في آسيا الوسطى» (أنهى كتابه عام 1936 وقد طبع بعد وفاته عام 1953).

كان ماسبيرو مؤرخاً ولغوياً بالدرجة الأولى، إلا أنه مارس أيضاً الدراسات الإثنية الوصفية عن الديانات الشعبية في فيتنام. أقام بين 1928 ـ 1929 في اليابان حيث لقي استقبالاً حسناً من جانب المستشرقين اليابانيين. والواقع أنه «قد اعترف بالقيمة العالية للإسهام الذي قدمته اليابان في مجال الدراسات الصينية» (Demiéville, 1966, p.105).

لا يمكننا بعد الآن فصل الدراسات الصينية عن المعارف التي تتعلق بمجمل مجتمعات الشرق الأقصى، أو كما يمكن القول أيضاً، آسيا الشرقية. كما أن على المهتمين بالدراسات الهندية التعاون مع المشتغلين بالدراسات الصينية واليابانية: على الأخصائيين بالسنسكريتية التعاون مع المهتمين بالبوذية والكونفوشستية. ومن المعروف أن التيارات التحضيرية تجتاز الحدود السياسية، وأن تبادل الأفكار الدينية أو الوثنية يتجاهل الحواجز اللغوية أو الإثنية. ومن المؤلفين الفرنسيين الذين اشتغلوا مطولاً بالمبادلات العالية نشير إلى هنري كورديه (1839 ـ 1925) الذي وإن لم يكن من المشتغلين مباشرة بالدراسات الصينية إلا أنه لعب دوراً توثيقياً وتقميشياً بارزاً (تماماً كالدور الذي سيلعبه لاحقاً بول غروسيه). أصدر كورديه ما بين 1878 ـ 1924 مجلة (Bibliotheca Sinica) جامعاً فيها كل المصادر والمراجع الأوروبية عن الصين. عام 1901 ـ 1902 أصدر دراسة في العلاقات التاريخية بين الصين والقوى الغربية. كما ساهم بتأسيس مجلة Taung Pao عام 1890 مع باليو. لكن ثمة مؤلفين آخرين كانوا من الممثلين الفعليين للدراسات الصينية قد ساهموا في «فك الاستعمار» عن حقول الاختصاص وعن المجالات البحثية. فقد قام كل من دارسي الهنديات سليفان لفي (1863 ـ 1936) ولويس دي لانالي بوسين (1869 ـ 1938) بتعلم اللغة الصينية، بهدف فهم انتقال البوذية في آسيا بشكل أفضل، وعن طريق دراسة ذلك في المصادر الصينية. قام سليفان لفي بزيارة اليابان لمرات ثلاث (عام 1898 و1922 ـ 23 و1926 ـ 1928).

في هذه الفترة أيضاً كان مارسيل غرانيه (1884 ـ 1940) يمارس أعماله البحثية، كان ألمع طلاب شافان وكان أيضاً أحد أعضاء مدرسة دركهايم في العلوم الاجتماعية. خلافاً لباليو وماسبيرو لم يقم غرانيه إلا بزيارة قصيرة للشرق

الأقصى: إذ أقام في بكين من 1911 إلى 1913 ثم زارها عام 1919. بعد عودته قام بالتدريس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. عام 1920 دافع عن أطروحة دكتوراه حول «الأعياد والأغاني في الصين». لقد أراد إبراز التناقض بين العادات الفلاحية والعادات الأرستقراطية في الصين القديمة. وفي نفس النسق الفكري طبع عام 1926 كتابه «الرقصات والخرافات في الصين القديمة». وبعد أن استكمل عدته الموسوعية خصص فيما بعد أبحاثاً واسعة حول المجتمع والثقافة في الصين القديمة: الحضارة الصينية (1929) والفكر الصيني (1934).

كان بول دميفيل تلميذاً لشافان وقد درس السنسكريتية أيضاً على سيلفان لفي. كما كان عضواً في مدرسة الشرق الأقصى الفرنسية من 1919 وحتى 1924، وعضواً في البيت الفرنسي الياباني (تأسس عام 1926) ما بين 1926 و1931. ثم أستاذاً للغة الصينية في مدرسة اللغات الشرقية من 1991 إلى 1945، ليصير بين 1931 و1945 أستاذ فقه اللغات البوذية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ثم بعد 1945 أستاذ اللغة الصينية في الكولاج دي فرانس. كان أستاذ الدراسات الصينية في فرنسا ما بين 1950 و1960. وقد توزعت دراساته على شتى مناحي اختصاصه والذي كان الديانة البوذية الصينية حصراً: «مجمع لهاسا» (1952)؛ و«مقابلات لين - تسي» (1972). وقد رأينا كيف قدم في كتابه «لمحة تاريخية. . .» (1966) دراسة عن تاريخ الدراسات الصينية الفرنسية.

ظلت مدرسة الدراسات الصينية الفرنسية حية على الدوام. وهي تتمثل في أيامنا بأسماء مثل فاديم اليساف المختص في الصين واليابان والذي أصدر كتاباً عن الحضارة الصينية (1974) وآخر عن حضارة الصين الكلاسيكية (1979). إلى جانبه نذكر أيضاً جاك جرني، صاحب دراسة توليفية عن مجمع التاريخ الحضاري في الصين (العالم الصيني 1972)، وصاحب دراسة استقصائية واسعة حول أوجه التلاقي بين أوروبا والصين بعد وصول اليسوعيين إليها (الصين والمسيحية 1982). ثمة جيل جديد ما زال أيضاً يتابع في المضمار نفسه: فاندرميرش، شفريه، وف. جوليان.

من الآن وصاعداً على الدراسات الصينية أن تعتمد على الوسائل المادية

وعلى المصالح الاقتصادية والثقافية، ما دفع الولايات المتحدة الأميركية للتوجه نحو عالم الصين الفسيح (كما باتجاه كافة جوانب العالم من خلال ما يطلق الأمريكان عليه اسم عصر الدراسات). يعتبر جون كنغ فايربانك (ولد عام 1907) أب الدراسات الصينية الأميركية، والذي أبدى اهتمامه بالشرق الأقصى منذ ما قبل حرب المحيط الهادىء. وكمعظم الدارسين الأميركيين توجه فايربانك نحو الصين الحديثة، إن لم نقل المعاصرة. لقد كانت المصالح الاستراتيجية والجيوسياسية غالب الأحيان في خلفية الأبحاث الأميركية عن الحضارات الكبرى في العالم. فقد كان على الولايات المتحدة أن تنتظر وقتاً طويلاً بعد طردها من الصين إذ كانت موجودة زمن تشان كاي ـ شك وأن تكتفي بمراقبتها عن بعد، من خلال النظارة الغربية التي كانت لها في هونغ ـ كونغ. وبعد عودة العلاقات بين الصين والولايات المتحدة في عهد الرئيس نيكسون والرئيس ماو راحت الدراسات الصينية الأميركية، شأن الأوروبية تسعى لمواطىء قدم لها في امبراطورية الوسط. ثم راحت القوة العظمى العالمية تدخل في علاقات قريبة مع تجمع يضم ربع سكان البشرية. أما فايربانك وكان قد أقام في الصين طيلة الأربعينات وفي عهد شان ـ كاي ـ شك، فقد أصبح أحد أكبر المختصين في تاريخ الصين الحديث وفي العلاقات بين الغرب والصين. عام 1954 نشر وبالتشارك مع بحاثة صينيين (China's response to the West. A documentary survey 1839-1923)، عارضاً نصوصاً لكتّاب صينيين من العصر الحديث. لقد نشر مقالات متعددة عن سيرورة العلاقة بين الصين والغرب، وعن ولادة الطبقة المثقفة الجديدة في الصين والتي أخذت مكانة المثقفين التقليديين. عام 1986 نشر توليفاً واسعاً عن تاريخ الصين المعاصرة وعن صدمة لقائها المفاجىء مع الغرب: (الثورة الصينية الكبرى 1800 ـ 1985 ـ نشر بالفرنسية عام 1989). كما قام فايربانك بتوجيه وتحرير ومراقبة الكتاب الضخم (عشرة أجزاء) الذي أصدرته جامعة كمبردج عن تاريخ الصين حيث قام معظم البحاثة الشباب من دارسي الصين بتقديم وجهات نظرهم عن المجتمع الصيني وحضارته. أما الذين تابعوا أعماله فيما بعد فكانوا في غالبيتهم من طلابه ومنهم، جوزف لفنسون، آرثور وريت، مارل غولدمان، بنيامين شفارتز وسواهم.



الفصل الرابع

اكتشاف تاريخ العالم

حتى العام 1800 كان مجال التاريخ في الغرب متطابقاً مع تاريخ الحضارات التي أسهمت بتشكيل الحضارة الأوروبية. لم يهتم المؤرخون إطلاقاً إلا بالتاريخ البعيد نسبياً عن بلادهم. أما الذين أبدوا تعاطفهم مع «الماضي» فلم يتجاوزوا إما العالم اليوناني أو اللاتيني، وإما المسيحية القديمة وأجدادها المباشرين (اليهود كما تبرزهم التوراة). فالتاريخ العمومي ظل مرتكزاً على حضارة أوروبا المسيحية وأصولها التي يفترض أنها في التوراة. فسفر التكوين يعيد، وبحسب التفسير الحرفي، ولادة العالم إلى 40 قرناً قبل الميلاد. هكذا قدم بوسييه تاريخ الكون في كتابه «مقالة عن التاريخ العمومي» (1680). ونحن لا نعرف شيئاً عن شعوب قديمة إلا ما تتحدث عنها التوراة، أو هيرودوت والمؤرخون اليونان (وقد واجه بوسييه صعوبات جمة في محاولته إيجاد توافق بين أقوالهم). أما فيما خص الحضارة الهندوسية أو الصينية، فقد فضل اعتبارها دون فائدة تذكر بالنسبة للتحديد الزمني لتاريخ البشرية.

بعد نهاية القرن الثامن عشر حدثت ثورة تاريخية قلبت هذه الرؤية للتاريخ وللإنسان، كما قلبت مفهوم الحضارة الغربية ومكانتها في الزمان والمكان. يعود

ذلك لعدة «اكتشافات» ما كانت لتكون ممكنة لولا وجود طرق جديدة في تصور الزمان، ووجود أدوات جديدة للبحث في الماضي (علم الآثار) وفي علم ما قبل التاريخ واللسانيات وفقه اللغة المقارن ودراسة المتحجرات.

تاريخ العالم وما قبل تاريخ الإنسان

شكّلت ولادة اختصاصات جديدة، أتت لتقلب التصور الذي كونه الإنسان عن نفسه، وعن إبداعاته الثقافية ومكانته وسط الطبيعة، لقد شكّل ذلك حدثاً فريداً ومفاجئاً. إن «علوم الإنسان» الجديدة قد انبثقت كلها تقريباً في وقت واحد، عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.

عام 1749 أصدر بوفون الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخه الطبيعي. أثارت هذه المؤلفات إدانة السوربون لنقاط متعددة فيها عام 1751، لعدم التطابق مع اللاهوت التقليدي. عام 1774 بدأ نشر «أزمنة الطبيعة». وفي آخر جزء منها عام 1778 حدد زمن ظهور الإنسان مباشرة بعد ظهور الحيوانات الثديية الكبيرة (الفيلة والديناصورات، فرس النهر). عام 1778 أيضاً أطلق الإنكليزي جيمس هيثون نظرية (نشرها عام 1795 بعنوان «نظرية الأرض») اعتبر بموجبها أن للأرض تاريخ قديم يقاس بآلاف السنين. وقد كان هيثون بحق أحد مؤسسي علم الجيولوجيا، إذ كان أول من أدخل على هذا العلم مفهوم التطور. لقد كانت ثورة ثقافية صرفة، جرى تصغيرها أو تجاهلها لأنها لم تكن لتعتمد على مشاهدات تجريبية. إلا أنه وفي العام 1797 وأثناء التنقيبات التي أجريت في سينولك [في بحر الشمال] عثر الإنكليزي جون فريري على حجارة صوان مقصبة إلى جانب بقايا حيوانات ثديية منقرضة. من هنا كانت فكرته أن هذه الحجارة إنما ترقى إلى أزمنة قديمة جداً.

يعتبر كل من برونيار وكونييه من رواد علم التشريح المقارن، وقد قدما فرضية تقول بتحول الأنواع على مر العصور الجيولوجية. أسس برونيار علم المتحجرات الطبقاتي: ستلعب الأحافير دوراً إرشادياً في تحديد كرونولوجيا الأرض الرسومية. ففي عام 1807 أدخل التقسيم الثانوي للأراضي «الثالثية». وفي عام 1829 ظهر مفهوم العصر «الرباعي». كما أدت المكتشفات المتعددة في

سنوات 1820 في إنكلترا وفي فرنسا إلى اكتشاف بقايا نشاط إنساني وحيوانات كبيرة هاجرت أو انقرضت في أوروبا، وذلك في نفس الطبقات الجيولوجية. عام 1830 ـ 1833 نشر شارل ليل مبادىء تاريخه في الجيولوجيا، حيث عرض نظرية التطور البطيء للأرض. وعام 1839 اقترح تعبير «العصر الجليدي» ليشير إلى الأرض التي تكونت مباشرة بعد العصر الذي تكونت فيه الطبقة الثالثية.

ومن ثم أدت الاكتشافات في حقل الجيولوجيا وفي حقل علم الأحافير إلى فرض مصطلح ما قبل تاريخ الإنسان مصطلحاً بديلاً. وفي عام 1838 اكتشف بوشيه دي برتز (1788 ـ 1868) كؤوساً من الصوان المقصب في رمول منطقة سوم (Somme) القريبة من أبڤيل (Abbeville). وعلى مدى ثماني سنوات استطاع أن يجمع كمية ضخمة من وثائق مصنوعة من حجارة، وتمكن عام 1844 من الوصول إلى طرح فكرة وجود «الإنسان السابق على الطوفان». وفي العام 1846 نشر الجزء الأول من كتابه عن العصور القديمة الستين وما قبل الطوفان، وكان بعنوان: «عن الصناعة البدائية أو عن الفنون في بدايتها». وقع العالم العلمي تحت تأثير انفعال شديد. واصطدم بعدم فهم بل وبرفض هذه الآراء من قبل العديد من أهل الاختصاص. إلا أن العلماء الإنكليز الذين دعوا لمراقبة هذه الاكتشافات في مواقعها والوقائع التي قدمها سرعان ما أكدوا فرضياته.

قدم شارل ليل إلى أبڤيل، وأخذ بفكرة أن الإنسان كان موجوداً ما قبل الطوفان (الدهر الرابع). فطبع عام 1864 كتاباً هدف لإثبات قدم الإنسان انطلاقاً من معطيات جيولوجية: «أقدمية الإنسان مبرهن عليها بالجيولوجيا». من هنا راحت شيئاً فشيئاً فكرة التاريخ القديم للإنسان تشق طريقها. ثم أصبحت فكرة أصل الإنسان فصلاً من علم المتحجرات: المتحجرات البشرية. ومن الآن وصاعداً صار ينظر إلى ارتقاء أصل الإنسان إلى ما قبل التاريخ المعروف، وإلى أبعد من التاريخ المكتوب، لقد دخلت في عصر زمني جديد، إنه زمن «ما قبل التاريخ» والعصور الجيولوجية. عام 1856 تم اكتشاف الإنسان النيوندرتالي. وعام 1859 نشر داروين كتابه عن أصل الأنواع وعن الانتقاء الطبيعي.

حتى ذلك الوقت ومع أخذ التوراة وأشعار هوميروس بعين الاعتبار لم يتجاوز الزعم بأكثر من معرفة الماضي الذي يعود في أقصى حد له إلى الألف

الثاني قبل الميلاد (حروب طروادة، موسى وهرب الشعب العبري إلى فلسطين). مع ظهور علم الجيولوجيا وعلم المتحجرات (ليل وداروين)، ومع اكتشافات بوشيه وبيرتز تم الكشف بما لا يقبل شكاً عن امتداد تاريخ الإنسان إلى ماضٍ سحيق. ثم ما لبث البحث أن تحول إلى إعادة بناء كرونولوجي تقريبي «لما قبل تاريخ» الإنسان. وقد كانت أعمال لارتت قاعدة كل الجهود اللاحقة. ففي عام 1861 قدم أول تحديد لتعاقب زمني قائم على أساس المتحجرات. ويعتمد تتابع توصيف الحيوانات. عام 1868 جرى الكشف على مغاور بريغور، وعام 1872 تم اكتشاف بقايا إنسان كرو ـ مانيون على ضفة نهر فيزار في منطقة دوردون. وبذلك اكتسب الإنسان ماضياً يتجاوز المليون سنة.

هذه المعرفة العلمية الجديدة التي تتجاوز حدود كتابة التاريخ التقليدية، أي الرواية التاريخية كما تم الاحتفاظ بها منذ قرون في المجتمعات التي عرفت الكتابة، قد طرحت السؤال حول صلاحية أو أقله حول دلالة ومكانة الدراسات التي تحدثت عن منشأة الكون التي سجلتها التقاليد الدينية، سواء تعلق الأمر بسفر التكوين العبري والمسيحي أو تلك التي نجدها في الأدبيات اليونانية والهندوسية والصينية.

علم الألسنية والهندو ـ أوروبيون

في الوقت نفسه الذي توحي فيه المعاينات المادية بوجود إنسانٍ أقدم مما نعرفه بموجب التاريخ المكتوب، نجد أن فقه اللغة ـ وهي مادة تتناول الشهادات المكتوبة عن ماضي الإنسان ـ قد تجدد مع ولادة «النحو المقارن» وعلم «الألسنية التاريخي». لم يكن القدامى ليجهلون فقه اللغة ولا علم الألسنية المقارن جهلاً تاماً. فالإغريق القدامى بشكل خاص كانوا على علاقة وثيقة مع جملة من الشعوب الغريبة كانت لغاتهم توحي بتشابه لافت مع اللغة اليونانية. إلا أن الشك لم يساور اليونانيين القدامى بأن العديد من الاصطلاحات البربرية كانت مشابهة أو قريبة من لغة واحدة، قريبة من لغتهم أو سابقة عليها. كذلك كان الهندوس على علاقة وثيقة مع اللغة والحضارة في إيران. إلا أنهم لم يصلوا إلى نتائج تقول بإمكانية انتماء لغاتهم إلى جذر مشترك: «فاليونان كما الهندوس كانت فكرة

التطور التاريخي فكرة غائبة عن بالهم. فحتى القرن السابع عشر أو الثامن عشر ظلت هذه الفكرة غائبة أيضاً كغيابها زمن أرسطو أو الهندوسي بانيني» (Meillet, 1903, p.454).

يبدأ علم النحو المقارن حين عكف الدارسون بشكل منهجي على مقارنة السنسكريتية باليونانية واللاتينية والجرمانية. وما أن بدأت العلاقات المنتظمة بين الهند وأوروبا تعطي بعض الأوروبيين الفرصة لدراسة السنسكريتية، حتى شعر هؤلاء بالقرابة بين السنسكريتية واللغات الأوروبية. وقد تسنت لنا الفرصة فيما سبق بالتعرف على هؤلاء الأوروبيين. ففي عام 1767 سجل اليسوعي كوردو ملاحظة حول ذلك في رسالة له إلى أكاديمية التسجيل والفنون الجميلة. ومن جهته أيضاً سجل الإنكليزي وليم جونس ملاحظة مماثلة عام 1786 في خطاب قدمه للجمعية الملكية الآسيوية في كلكوتا. كما أن الألماني بولين دي سانت بارتيليمي أعد ملاحظات تذهب في الاتجاه عينه. وبعد أعوام من ذلك ظهرت كتب القواعد في اللغات السنسكريتية: ومنها كتب كولبروك وولكنز (1808). كما أسهمت هذه المؤلفات بجعل دراسات فرانس بوب ممكنة.

اهتم بوب (1791 ـ 1867) وبتأثير من دراسته لفردريش شليغل باللغة السنسكريتية. قدم إلى باريس عام 1812 واستقر فيها حتى 1815 لدراسة هذه اللغة إلى جانب الفارسية والعربية والعبرية. نشر عام 1816 كتابه عن النظام الصرفي في اللغة السنسكريتية. وبإجرائه مقارنة في نظام الفعل في اللغة السنسكريتية مع مثيله في اللاتينية والفارسية والجرمانية توصل إلى فرضية تقول بوجود لغة مشتركة قديمة تجمع بينها، إنها «الهندو- أوروبية» التي كانت لغة محكية إبان الألفية الثانية قبل المسيح. أي قبل أن تتمايز على مر العصور وبسبب هجرة الشعوب لتتحول إلى لغات مشتقة، أي متقاربة.

عام 1819 نشر سلسلة من الطبعات ومن الترجمات لنصوص سنسكريتية ولأعمال ألسنية وصرفية نحوية (منها بشكل خاص طبعة/ترجمة لنصوص مهابهارتا). تحصل بوب بعد ذلك على منحة دراسية أتاحت له الذهاب إلى لندن لمتابعة أبحاثه. التقى هناك مع ولكنز وولهالم فون هومبولت، وبناء على توصية

هذا الأخير سمي أستاذاً للغات الشرقية في برلين عام 1821. وفي هذا الإطار عرض نتائج أبحاثه من خلال رسائل ستٍّ نشرها بين 1824 و1833. ثم من 1833 إلى 1849 أصدر كتابه الأساسي: القواعد المقارنة بين السنسكريتية ولغة الزند واللاتينية والليتوانية والغوطية والألمانية.

كان بوب أول من خلص من مقارنة السنسكريتية بلغات أوروبا بجملة من النتائج النظرية المتماسكة. لقد درس القواعد المقارنة عبر محاولته شرح الهندو - أوروبية بنفس الطريقة التي اكتشف فيها كولومبوس أميركا، أي بالبحث عن طريق انتقال الأفكار. بطريقة ما، يمكن اعتباره رجلاً من القرن الثامن عشر. فهو ينطلق من فرضية «لغة أصيلة» أو «بدائية: (Ursprache: لغة أولى)، ومن فرضية وجود شعب أصيل (Urvolk: شعب أول). لكنه سرعان ما يفكر بعبارات ليست تطورية، بل بعبارات محض مقارنة، محيلاً إلى «تغيرات» لسانية صرفة: «إن الجدة التي أتى بها بوب لا تكمن في اكتشافه لمقارنات في عائلات اللغات... بل كانت في برهنته بوجود تاريخ للغات يمكن دراسته بحد ذاته، إلى جانب دراسة التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة» (Schwab, 1950, p.193).

ينظر إلى اللغة بوصفها لغة؛ إنه يكتشف عالم «اللغة» الجديد باعتباره حقيقة إنسانية مؤسساتية وتاريخية، ما يثير معارف جديدة. إن تاريخ اللغات وفلسفتها لا يعود أمراً دينياً حصراً، ليصبح موضوع علوم تاريخية ووضعية. منذ آباء الكنيسة المسيحية وصولاً إلى علماء عصر النهضة، ظل العالم العلمي يبحث في العبرية بوصفها اللغة الأصلية، اللغة التي كانت أصل كل اللغات الأخرى. لقد فرضت سلطة التوراة أن تظل اللسانيات ولقرون طويلة ملحقاً للاهوت. مع اكتشاف السنسكريتية، خيل لأوروبا أنها اكتشفت اللغة الأصلية الحق، (والواقع أنها قامت بخطوة ناقصة في هذا الاتجاه، إذ لا وجود للغة «وحيدة» أصلية: بل لعائلة لغات مختلفة تواجدت مع بعضها في الزمان والمكان). وإذا ما تجاوزنا التخيلات التاريخية والإيديولوجية والطوباوية التي ستميز لاحقاً بعض النظريات «العرقية»، لأمكننا القول إن علم الألسن المقارن قد اكتسب بعد بوب استحقاقاته النبيلة: لقد أصبح هذا العلم مادة مستقلة لا بالنسبة للدين واللاهوت وحسب بل أيضاً بالنسبة للإيديولوجيات السياسية الحديثة التي تزعم بدورها الاستناد إلى هذا

العلم. لم يكن بوب هو من قال بأن السنسكريتية هي اللغة «الأم» لكل اللغات في أوروبا، بل ينسب ذلك إلى بعض «متابعيه» الذين أصبحوا أصحاب نزعة إيديولوجية. لا وجود عند بوب «لأمٍ هي الهند»: أن يرى فيها إرثاً ثقافياً، ولغوياً بشكل خاص، إنه إرث مشترك لأوروبا وللهند، يمكن شرحه بوجود أجداد مشتركين. إن الهند ليست جداً لأوروبا. وإن آسيا ليست معلمة الغرب أو ملهمته. لم يكن بوب هو من كتب (Ex oriente lux).

تأسيس علم الآثار

ظهرت ممارسة البحث في المخلفات الأثرية ثم انحصرت أول الأمر في التاريخ (وفي الفضاء) اليوناني ـ اللاتيني. لكن البحث الأثري سرعان ما توسع ليطال حقل نشاطه مجمل حضارات الشرق الأدنى القديم: وهذا ما كان أيضاً في جملة النتائج التي تأتت عن حملة نابليون على مصر.

عام 1711، وبطريقة عفوية تم اكتشاف تماثيل في هركولانوم [في إيطاليا]. ثم بدأ التنقيب عام 1719 وتطور عام 1738. وفي بومبايي [عند إقدام بركان فيزوف] تطورت التنقيبات بدءاً من العام 1748. أما التنقيب في اليونان فابتدأ عام 1820. أما في آسيا الوسطى [التي تنتمي بدورها إلى فضاء الحضارة اليونانية مع وقوعها في الامبراطورية العثمانية] فإن التنقيب لم يبدأ إلا بعد العام 1842. لقد حدد الفرنسي تاكسيه وصف الموقع الذي سيعرف لاحقاً باسم بوغازكاي، عاصمة مملكة الحثيين. أما الألماني شليمان فقد افتتح عام 1871 تنقيباته في هيسارليك، في منطقة الدردنيل، بحثاً عن المدينة القديمة والأسطورية، مدينة طروادة. فأظهر وجود تسع مدن الواحدة فوق الأخرى (وكان ترتيب طروادة الهوميرية في المرتبة رقم 6). ثم انتقل إلى ميسان [في اليونان] ما بين 1874 و1876. ثم إلى تيرنت ما بين 1884 و1885. ممهداً بذلك لاكتشاف ما سيطلق عليه فيما بعد اسم الحضارة المسينية [حضارة الإغريق التي برزت في مدينة ميسينا].

وبدوره عكف السير آرثور أفنز عام 1900 على أعمال التنقيب في كنوسوس

في جزيرة كريت. وقد توصل بدوره إلى تحديد تواريخ نسبية: العصر المينوي الأول والثاني والثالث. وبنتيجة التنقيب تم اكتشاف ألواح من الجص وعليها علامات هيروغليفية غير معروفة، وقد تم فيما بعد تصنيفها إلى مجموعات: الهيروغليفية A أو القديمة المستخدمة في الأختام والتي تعود إلى الألف الثاني تقريباً. والهيروغليفية B المستخدمة على ألواح من الجص والتي تعود إلى ما بين 1900 و1600ق.م. والخطية B المكتوبة بالحبر على كسرات الأواني الخزفية، والخطية A المكتوبة على ألواح من الجص (يرى الأخصائيون أن هذه الكتابات قد تمت بحدود العام 1500 تقريباً). وقد استمر الغموض حول ذلك إلى أن تمكن ميكائيل فنتريس عام 1953 من فك رموز الخطية B (الأكثر حداثة). حينها تم الكشف عن اللغة التي وجدت على هذه البقايا، وتبين أنها كانت اليونانية، وبالتالي فإن اليونانيين كانوا في كريت منذ الثلث الأخير من الألفية الثانية قبل المسيح. أما الخطية A فما زالت إلى اليوم دون حل لرموزها.

كان لحملة نابليون على مصر، رغم فشلها من الناحية العسكرية بالنسبة لفرنسا، نتائج سعيدة على المستوى الأثري. قام الرسام وهاوي الفن ڤيڤان دينون بمرافقة الحملة العسكرية التي تعقبت جيوش المماليك بقيادة مراد ـ باي عام 1798 حتى أسوان. وقد انتهز هذه الفرصة ليقدم رسوماً لأهم الأبنية الأثرية المصرية (هرموبوليس، أسيوط، دندارا، طيبة، أسنا، أدفو، الفنتين وڤيلا). عام 1799 قرر بونابرت توجيه حملة أخرى نحو الجنوب، ولكن بهدف علمي صرف: وقد قام 25 عالماً بهذه المغامرة ولمدة استمرت سبعة أشهر (مارس/آذار ـ 1799 حتى أكتوبر/تشرين الأول 1799). كانت الحملة بقيادة فورييه وكوستاز وقد انصرفت إلى القيام بعمل أثري منهجي ما أتاح وصف هندسة البناء الفرعونية، وقد كشفت لأوروبا معابد دندارا في الأقصر والكرنك وأسنا. مع عودته إلى فرنسا قام ڤيڤان دينون بنشر وصفه لرحلته في مصر العليا والسفلى، وكان كتابه عبارة عن نصوص مقرونة بالرسوم. أما بالنسبة لـ«وصف مصر» الذي وضعه علماء بونابرت، فقد تضمن بدوره جزءاً أثرياً أساسياً.

أما الأمر الأكثر لفتاً للنظر فكان اكتشافاً معزولاً، وغير ذي شأن أول

الأمر، إلى أن ظهرت نتائجه الهامة فيما بعد. ففي الثاني من آب 1799 عثر أحد الجنود العاملين مع الجنرال بوشار على ما عرف بـ«حجر رشيد»، وهو عبارة عن قرار كهنوتي حفر العام 196 قبل المسيح وتكريماً لطليموس، أما خاصية هذا النقش فتكمن في كونه قد كتب بلغات ثلاث: ثمة نسخة بالهيروغليفية، وأخرى بالخط الديموطي ـ «اللغة المصرية» الحديثة ـ وثالثة باللغة اليونانية الكلاسيكية. انتقلت ملكية هذا الحجر إلى الإنكليز عام 1801 وذلك بعد انسحاب الفرق الفرنسية ثم عرض في لندن حيث حاول علماء أوروبا ترجمته استناداً إلى النسخة اليونانية. أدت هذه الترجمة كما نعلم إلى إطلاق مفاتيح اللغة المصرية القديمة. وقد قدر للفرنسي شامبوليون أن يحرز قصب الفوز العلمي هذا ـ إذ كانت جهوده بمثابة ثأر للخسارة العسكرية الفرنسية أمام الإنكليز. ففي العام 1822 كتب رسالته الشهيرة إلى السيد داسيه، سكرتير أكاديمية النقوش، حيث أعلن نجاحه في فك رموز النسخة الهيروغليفية. وفي العام 1824 نشر شامبوليون «موجزاً عن نظام اللغة الهيروغليفية». وفي العام 1828 قام برحلة إلى مصر، لا لتعزيز معارفه اللغوية، ولكن «ليجرب» وليغني دراسة اللغة المصرية استناداً إلى علمه الجديد، المفتاح السري الذي سيفتح كنوز مصر القديمة ويجعل آثارها المكتوبة آثاراً قادرة على الكلام لأول مرة منذ ثلاثة آلاف سنة. وبعد عودته نشر بين 1828 و1929 رسائله عن مصر وبلاد النوبة. لم يكن راضياً عن التنقيبات على الأرض، فأوصى بتنظيم التنقيبات مستقبلياً. وقد قام سلاطين مصر لاحقاً بأعمال التنظيم، إذ راعت الأنظمة إقامة إدارة للآثار بدءاً من العام 1858 وعهد بها إلى الفرنسي مارييت. عام 1831، وقبل أشهر من وفاته أصبح شامبوليون أستاذ الآثار في الكولاج دي فرانس. مع شامبوليون تجاوزت الدراسات المصرية الجديدة وبطريقة جد كبيرة حدود الوثائق النصية التي كانت لقرون المصدر الوحيد لمعرفة مصر القديمة: هيرودوتس، وديودور وسترابون وسواهم.

وبالترابط مع ما قام شامبوليون من فكه لرموز الهيروغليفية (مصر) أو بالاستقلال عنه (فلسطين ـ بلاد فارس)، تتابعت التنقيبات في كل مكان في الشرق الأدنى، يقودها بعض القناصلة الفرنسيين أو الإنكليز (بوتا ـ ليارد)، ما

أدى إلى تجديد المعرفة بمجتمعات آسيا القديمة: «هذا ما أتاح، مرحلة بعد مرحلة، إظهار تصور جديد للمعاينة التاريخية: فكل عمل إنساني يمكن أن يحكي لنا عن الإنسان، وبالتالي فإن كل ما تبقى من الماضي الإنساني كفيل بأن يقدم لنا بعض العلم وبعض التصويب» (Bottéro, 1961, p.151). فالتاريخ هو معرفة ماضي الناس بفضل ما تركوا من آثار عنهم وعن أعمالهم. والآثار هذه على نمطين: وثائق خرساء، الأطلال غير المكتوبة والتي تعود لعلم الآثار، والوثائق المكتوبة التي تشكل موضوع فقه اللغة.

فيما يعود إلى الشرق الأدنى القديم، من الواضح أن فقه اللغة قد شكل الشهادة الأولى، إن لم نقل الحصرية طيلة عدة قرون، ثم كانت الثورة الفيلولوجية التي شكلت المصدر الأول لتجديد المعرفة حول الشرق الأدنى التوراتي. ثمة نمط جديد في القراءة التاريخية والنقدية للوثائق الدينية القديمة قد ابتدأ في القرن السابع عشر مع ريشار سيمون (التاريخ النقدي للعهد القديم، 1678) ومع سسبينوزا (الرسالة السياسية اللاهوتية، 1670) وامتد أيضاً مع آستريك «تخمينات حول المباحث الأصلية. . . 1753». الأمر الذي سهل في القرن التاسع عشر ولادة «التفسير التاريخي النقدي» للتوراة (أيشهورن، ألفن، هوبفيلد، أفالد، غراف، كونين، فلهاوزن إلخ)؛ علماً أن التوراة بحد ذاتها كانت مصدراً لمعارف جديدة عن المجتمعات ما قبل التوراتية وعن المجتمع الإسرائيلي في القرون الأخيرة مما قبل الميلاد. إلا أن علم الآثار سرعان ما سيكمل الإيحاءات التي حملتها إلينا الثورة في فقه اللغة.

ومن جهته سيشرع رينان، الذي يعتبر في كثير من الأوجه داخل تيار التفسير التاريخي النقدي، القيام بأعمال التنقيب الأثري في سوريا ـ لبنان (بعثة فينيقيا) ما بين 1860 و1861. لقد كان أول من نقب في جبيل. إلا أن م. دي ڤيفي كان قد سبقه ما بين 1853 و1854 بالتنقيب في فلسطين وفي سوريا. ثم إن الفيكونت دي رونجي كان قد توصل لفك رموز اللغة الفينيقية. وسرعان ما ستجتاز التنقيبات الإطار التوراتي الصرف لتعنى بمجتمعات تقع ضمن بلاد ما بين النهرين، والتي لا تقدم لنا التوراة عنها إلا بعض المعلومات المتفرقة والخارجية.

كنا نعرف في أوروبا ومنذ زمن طويل بوجود ألواح صغيرة بين ركام الخرائب الأثرية، تحمل خطوطاً مثلثة الأشكال. فقد قام بيترو دلا ڤالي منذ العام 1615 بنسخها ونقلها إلى الجهات العالمة في أوروبا. وقد تمكن العلماء مع الوقت من الوصول إلى فكرة تقول بأن هذه الأشكال هي جزء من كتابة قديمة أطلق عليها فيما بعد اسم «الأشكال المسمارية»، علماً أن هذه الألواح قد تضمنت بالفعل ثلاثة أنماط من الأشكال: النمط A وهو الأقدم. النمط B الذي يتضمن بعض العلامات من النوع المقطعي (مقاطع أولى من الكلام) والنمط C والذي يتضمن 40 علامة أو إشارة، والذي يحتمل أن يكون من النمط الألفبائي. عكف العلماء على فك رموز هذه الكتابات. وقد تمكن ج.ف. غروتفند (1775 ـ 1853) ولأول مرة من فك بعض السطور لنص أخميني عام 1802. إلا أن تجربته ظلت معزولة ولا متابعة لها. ثم تمكن أ. نوريس من جهته من قراءة النقوش ذات النمط B واستطاع فهم هذه اللغة.

عام 1846 تمكن العالم السويدي لوفينشترن من التوصل لفهم نظام الرسومات في النمط A واستطاع تحويله إلى حروف. وفي العام نفسه توصل أ. هينغز إلى نتيجة تقول بأن بعض النصوص قد دمجت بين استخدام الحروف المرمزة وبين المقاطع الصوتية. أما هـ.س. راولنسون (1814 ـ 1895) فقد اكتشف جراء أبحاثه الأركيولوجية (1836 ـ 1844) نقشاً عليه كتابات مطولة فقام بنسخه ـ إنه نص داريوس وقد عثر عليه على صخرة في باهيستون أو بيسوتون، كتب النقش بخط مسماري وبلغات أخرى ثلاث (الفارسية القديمة، البابلية والآلامية). لقد عمل ما بين 1835 و1850 على فك لغة هذا النقش وترجمتها، مستخدماً أول الأمر النص المكتوب بالفارسية ثم النص المكتوب بالبابلية... ثم قدم في نهاية الأمر ترجمة مقبولة للنص البابلي. وفي عام 1857 استطاع أربعة من المختصين (راولنسون، هينغز، تالبوت وأوبرت) كلٌ على حدة، من الوصول إلى ترجمة متماهية على نص قدم لهم من قبل الجمعية الملكية الآسيوية في لندن، وكان ذلك بمثابة اختبار.

وما أن تمكن العلماء الأوروبيون من فك رموز الكتابة المسمارية، حتى

قامت شركات التنقيب في بلاد ما بين النهرين بإرسال آلاف من الوثائق الجديدة. جرت التنقيبات في شمال بلاد ما بين النهرين (الآشوريون) على يد كل من بوتا، بلاس، ليارد. وفي الجنوب على يد لفطس، تايلور... وكانت النصوص غالب الأحيان عبارة عن نصوص إدارية، أدبية ودينية. عام 1862 عثر ج. سميث بين هذه الألواح عن أجزاء من رواية عن الطوفان، موازية لرواية التوراة عنه. فالتوراة التي كانت حتى ذلك الوقت وثيقة تاريخية ودينية معزولة وقد اعتبرت وحدها الأصيلة، أصبحت «مجرد» حلقة أدبية وسط تقليد تاريخي يرقى لآلاف السنين. فبدءاً من هذه اللحظة جرت محاولات لموقعة التوراة في الوسط التاريخي، الثقافي الأدبي في الشرق الأدنى القديم، ولموقعة الشعب العبري وسط الشعوب والحضارات التي عاشت لآلاف السنين قبل المسيح.

يطرح السؤال عادة في الأوساط العالمة عن الذين اخترعوا الكتابة (فهذه الكتابة المسمارية على ما يظهر هي أقدم من الكتابة الهيروغليفية المصرية). فهل يعود ذلك «للساميين»؟ أم لشعوب غير معروفة حتى الآن؟ ما هي علاقة هؤلاء الشعوب مع «الهندو ـ أوروبيين» الذين نكتشف وجودهم معاصراً لأولئك ولم يتركوا لنا أثراً مكتوباً؟ بعد تنقيبات تالو التي قادها ف. دي سارزك بدءاً من العام 1877 بدأ التخمين بوجود أشكال مسمارية مكونة من علامات رمزية (لاصوتية). كشف النقاب عن لغة هذه النصوص بعد العام 1905 وعلى يد تيرو ـ دونجن: لا يتعلق الأمر بلغة سامية بل بلغة شعب ما زال مجهولاً وقد عاش في ما بين النهرين قبل «هجرة» الساميين (الأكاديين) الذين حلوا مكانهم واستوعبوهم مع الوقت مع أخذهم بطريقة كتابة (الحروف المسمارية) الشعب المحلي. يطلق على هذا الشعب اسم «السومريين» وسيطلق لفظ «السومرية الأكادية» على الحضارة العظيمة التي تولدت من انصهار هذين الشعبين وقد بلغ الانصهار ذروته ما بين 2500 و1700ق.م.

عام 1929 قام الأثريون الفرنسيون بتنقيباتهم في سوريا، وكان على رأسهم كلود شايفر وقد توصلوا في رأس شمرا (عدة كيلومترات من اللاذقية في شمال سورية) إلى اكتشاف مدينة أوغاريت القديمة، والتي كانت على جانب من الأهمية

في الألفية الثانية قبل المسيح. تضمنت هذه الآثار ألواحاً كتبت بعلامات مسمارية: ثمة أجزاء منها دبجت بلغة ما، موجودة في بلاد ما بين النهرين، وثمة أجزاء أخرى كتبت بلغة محلية بدأ فك رموزها بعد العام 1930 (شارل فيرولو، هانس باور، إدوار دورمي) وقد تبين أنها لغة قريبة من الآرامية والعبرية.

بدءاً من العام 1906 وفي موقع بوغازكوي الأثري في كبادوكيا بدأ العالم الأثري الألماني هـ. فيكلر والمتخصص في الآشوريات أعمال التنقيب التي أدت للكشف عن العديد من الوثائق المكتوبة: ألواح كتبت بخط مسماري وأخرى بلغة كانت إلى حينه مجهولة. أما الألواح التي كتبت بلغة أهل ما بين النهرين، وما أن تم الانتهاء من ترجمتها حتى تبين أنها تعود إلى أرشيف الملوك الحثيين، وكانت مدينة بوغازكوي عاصمة لهم. أما القسم الآخر من الألواح وكما يمكن الافتراض فقد كتبت بلغة حثية. من هنا عكف الباحثون على فك رموز هذه اللغة. ثم كان أن توصل العالم التشيكي الخبير بالآشورية ب. هروزني (B. Hrozny) إلى قناعة تقول إن اللغة الحثية هي لغة هندو ـ أوروبية. وعام 1917 نشر أول كتاب قواعد عن اللغة الحثية هذا إلى جانب ترجمة لنصوص هذه الحضارة.

إن الشعوب القديمة من أصحاب اللغة الهندو ـ الأوروبية لم يكونوا قد توصلوا للكتابة؛ هذا ما يمكن استنتاجه. وهذه كانت فكرة البحاثة منذ اكتشاف بوب، ذلك أنه وحتى هذا التاريخ لم يكن قد كشف النقاب عن نصوص كتبت بلغات هندو ـ أوروبية منقرضة. لم تكن اللغات الهندو ـ أوروبية (أو اللغة الهندو ـ أوروبية بالمعنى الحصري) معروفة إلا عبر إعادة تأليف تاريخية انطلاقاً من قواعد تقوم على المقارنة. ثمة مجموعات لغوية هندو ـ أوروبية ثلاث فقط، كانت معروفة عبر وثائق متلاحقة قبل بدء التقويم الميلادي: الهندية ـ الإيرانية، اليونانية والإيطالية [القديمة]. أما الكشف عن أرشيف الامبراطورية الحثية الذي عثر عليه في بوغازكوي فقد أبرز وجود لغة هندو ـ أوروبية كانت ما تزال مجهولة وقد كتبت بحروف مسمارية مقطعية. كما أظهرت الدراسات التي فكت رموز هذه الأرشيفات وبمساندة شهادات تاريخية أخرى أن الامبراطورية الحثية قد ظهرت بحدود العام 1900 قبل الميلاد واختفت بحدود العام 1200ق.م ولأسباب

ما زالت أيضاً غير واضحة بالنسبة للمؤرخين.

وفي الطرف الآخر من العالم تناولت الأبحاث أيضاً اللغات والمجتمعات التي تحكيها. إذ وجد نوعان من النصوص الهندو - إيرانية في الهند القديمة. أولاً النصوص التي يمكن تعيينها زمنياً: إنها النقوش التي تعود إلى الملك البوذي آسوكا (القرن الثالث قبل الميلاد). وثمة نصوص لم تعين تاريخياً، ولكنها دون شك أسبق على نصوص آسوكا: إنها النصوص الڤيدية، النصوص المقدسة عند الهندوس القدامى. أما الرابط بين هذه النصوص مع المعاينات الأثرية التي تم الكشف عنها في وادي الأندوس في القرن العشرين فهي أكثر غموضاً. والواقع أن الأثريين الإنكليز قد قاموا بتنقيباتهم عام 1921 في وادي الأندوس كاشفين عن مدن قديمة مختفية، خاصة في مهنجو - دارو وفي هارابا. لقد تم العثور هناك على ألواح حجرية منقوشة إلا أن اللثام لم يكشف عن مضمون هذه النصوص. كما أن التحليل الطبقاتي قد أتاح تعيين زمن هذا المكتشف ما بين 2500 و1500ق.م. أي قبل اجتياح الهند من قبل شعوب هندو - أوروبية، وربما كان هذا الاجتياح سبب اختفاء تلك الحضارة.

تظل هذه «الاجتياحات» المفترضة مجرد فرضية وإعادة تركيب طالما أننا لا نملك أي شهادة تاريخية عنها: «لا وجود لأي سند تاريخي يشير إلى كيفية انتشار الهندو - أوروبية... لم تتعلم الشعوب الآخذة باللغات الهندو - أوروبية الكتابة إلا من الشعوب أصحاب اللغات السامية، وفي وقت كان فيه هؤلاء الأخيرون قد تمرسوا في الكتابة منذ وقت طويل: الحثيون من العالم البابلي، واليونان من الفينيقيين، ثم أوروبا بكاملها من اليونان مباشرة أو غير مباشرة» (Meillet, 1903, p.78). لم يمنع غياب الوثائق التاريخية القديمة أصحاب الاختصاص من بذل محاولات لأجل إعادة بناء ميثولوجيا هندو - أوروبية، بل حتى من إعادة تصور بنية اجتماعية انطلاقاً من تحليل اللغات فقط. يعتبر أ. شليشر (1821 - 1868) أحد أول من حاولوا إعادة تركيب اللغة الهندو - أوروبية الأصيلة، وقد استطاع أن يقدم تخطيطاً أولياً يعتمد المقارنة كما وضع قواعد مقارنة للغة الهندو - الأوروبية. إلا أن غالبية دارسي الميثولوجيا من المدرسة

الرومنطيقية أو ما بعد الرومنطيقية فقد عزوا التشابه بين الأساطير التي استطاعوا جمعها وتحليلها إلى «وحي» إلهي بدائي، جعلوا مكانه في الهند. ثمة قلة منهم افترضت وجود جماعة دينية هندو ـ أوروبية، مع اعترافهم بأوجه القرابة بين الأساطير المشار إليها. صحيح أن كارل ريتر قد استطاع بحدود العام 1820 التوصل إلى مفهوم حضارة هندو ـ أوروبية، إلا أنه عزا إلى الهند لعب دور المركز ودور القاعدة البدائية. ثم إن تاريخه «للحضارة الهندو ـ أوروبية» كان تاريخاً يقوم على الفرضية. ثم إن بوب بدوره قد أشار إلى صعوبة القبول بفرضية وجود منطقة تلقت الوحي، ومنها انتشر إلى مجمل العالم الهندو ـ أوروبي. وبطريقة أشد إقناعاً استطاعت المدرسة «الرمزية» مدرسة كل من ماكس ميلر، ودرمشتتار، وبريال وسواهم الاستدلال من وجود جماعة لغوية هندو ـ أوروبية، على وجود جماعة دينية.

سنتطرق لاحقاً إلى الأوهام الإيديولوجية التي دخلت بعض الأذهان جراء إقحام «شعوب هندو ـ أوروبية» على المسرح التأريخي الأوروبي، وجراء الخلط، المقصود أو غير المقصود، بين اللغة والمجتمع والثقافة و«العرق». أما الآن فإننا نتمسك بالرؤية التاريخية والعلمية المحضة لـ«الهندو ـ أوروبيين» والتي تشكلت مع نهاية القرن التاسع عشر على قاعدة المعطيات اللغوية التي ثبتت صحتها. في هذا الإطار يعتبر ميلات (Meillet) رائداً جيداً أظهر الطريق لكلٍ من بنفنيست، ودريمازيل.

بالنسبة للسانيين، لا يمكن إرجاع اللغة إلى «العرق» أو حتى إلى الإثنية: إن وحدة اللغة، حيث ما توجد، لا تدل بالضرورة على وحدة الحضارة، ولا على تجانس كلي للبنى الاجتماعية في كل المجموعات «الهندو ـ أوروبية». صحيح أنه ثمة علاقة بين وحدة اللغة ووجود حضارة مشتركة، لكن ذلك لا ينطوي بالضرورة على وحدة سياسية. لقد قام ميلات بدراسة المفردات في اللغات الهندو ـ أوروبية بهدف الاستنتاج منها، إذا أمكن ذلك، على أدلة حول طبيعة حضارة الشعوب الهندو ـ أوروبية. وقد توصل إلى بعض النتائج المفيدة. على سبيل المثال، جرى التأكيد أن المصطلحات الأرستقراطية هي التي تم

تسجيلها، فيما لم يتبق شيء من المصطلحات أو الكلمات الشعبية. أو أن الأرستقراطية الهندو ـ أوروبية قد وجدت غالب الأحيان في حوض المتوسط شعوباً تملك ثقافة مادية أكثر تقدماً مما كان عندها. فلا نجد في اللغة الهندو ـ أوروبية، على ما يورد ميلات عبارة تشير إلى «المدينة». بل إننا نجد فقط عبارة تشير إلى «مكان حصين». أما المصطلح المرتبط بالدين فقد أتاح لنا أن نستنتج أنه لا وجود لاسم إله مشترك بين كل حضارات (اللغة) الهندو ـ أوروبية. علماً أننا نجد كلمة «الله» في لغات متعددة: «إن المصطلحات في اللغات الهندو ـ الأوروبية لا تتباعد في مكان ما تباعدها في الحقل المتعلق بالدين، يعود ذلك دون شك لارتباط كل قبيلة بشعائر خاصة بها؛ إنّنا لا نجد تقارباً أكيداً؛ وبالتالي فإن علماء اللسانيات الهندو ـ أوروبيين لن يكون بمقدورهم أن يقدموا للميثولوجيا المقارنة إلا بعض الشهادات الصلبة القليلة» (1903, p.401).

لا نجد في القرن التاسع عشر مثيلاً في حقل الميثولوجيا يوازي ما قدمه بوب في حقل الدراسات اللسانية. لذا وجب علينا أن ننتظر ديمازيل في القرن العشرين لنشهد ولادة الميثولوجيا المقارنة، ولنبنى على قواعد ثابتة بالموازاة مع اللسانيات المقارنة كما استطاع إرساءها بوب مع بداية القرن التاسع عشر. ثم إن بنفنيست بدوره قد قام بعمل مشهود له يجعله على قدم المساواة مع ما حدس به ميلات حول «مفردات المؤسسات الهندو ـ أوروبية» (1969). من خلال دراسته للائحة محدودة من عبارات تشير إلى بعض المؤسسات (الممارسات، العقائد، العلاقات الاجتماعية إلخ)، لاحظ بنفنيست الاختلافات والفوارق التي دخلت على اللغات الهندو ـ أوروبية، انطلاقاً من اللغة الهندية الأوروبية الأصيلة والافتراضية، وقد وصل جراء ذلك إلى استنتاجات ممتعة تتعلق بالفوارق بين المجتمعات الهندو ـ أوروبية عبر التاريخ، وتتعلق أيضاً بالتشابه البنيوي المتعلق بالمؤسسات أو بالعقائد.

بناء سلاسل نسبية استيهامية لأوروبا

مع الانحلال الجزئي لسلسلة النسب التوراتية، أقله فيما خص نشأة الكون والروايات عن خلق الإنسانية كما نجد ذلك مروياً في سفر التكوين (باعتباره

رواية «تاريخية» لا باعتباره معتقداً ميثولوجياً وتقليدياً)، أصبح الإغراء كبيراً عند بعض الأيديولوجيين أو «المؤرخين» لاستبدال هذه السلاسل ببناءات تاريخية أكثر قابلية للتصديق. فبناء الأسطورة «الهندو ـ آرية» أو بناء الأيديولوجية الآرية قد صار ممكناً بفعل الاكتشاف اللغوي والتاريخي الذي قام به الهندو ـ أوروبيون. إلا أن هذا البناء يعتبر نقلة من العلم إلى الأيديولوجيا السياسية: إنه نقلة من إعادة البناء التاريخي، المرحلي والافتراضي عامة، إلى اليقينيات والأهواء السياسية.

منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن العشرين، رحنا نعاين ولادة قرابات استيهامية، وتسلسلات تاريخية وهمية بين الشعوب والأثنيات والحضارات والثقافات و«الأعراق». إن القرابات التي كشفت عنها الأبحاث التاريخية قد فسحت المجال أمام حالات تسرب أيديولوجية، وأمام معارضات معلنة ترمز أحياناً إلى ثنائيات كالخير والشر (آري، وسامي) وأمام قرابات متخيلة (الهند وأوروبا). من المؤكد أن البحث عن الذات يمد بالبحث عن الجذور المشتركة ضرورة مع مجتمعات أخرى ومع شعوب أخرى. ومن المؤكد أيضاً أن الحضارات التي ظلت إلى وقت قريب معزولة ومنفصلة قد عرفت في تاريخها أزماناً من التجاور. لقد كان لها، بغض النظر عن أصول مشتركة، أكثر من احتكاك ومن تقارب ومن تمازج ثقافي... إلا أن إعادة بناء هذه الأصول المشتركة، هذه اللقاءات، وحتى باستخدام أدوات جديدة يضعها علم اللسانيات أو علم الآثار بتصرفنا، وذلك بفعل الثورة التأريخية التي انطلقت منذ القرن التاسع عشر، يظل مهمة صعبة ومحفوفة بالمخاطر.

إن أحد الرهانات الكبرى في الفكر الغربي منذ عصر النهضة ـ أي منذ الكشف عن التعددية في الحضارات الكبرى ـ إنما يكمن في وضعية هذه الحضارات بالنسبة إلى أوروبا وإلى الإرث الديني الذي تعترف به، وبالتالي إلى الأصول التاريخية والثقافية التي تنسبها إلى نفسها. فمنذ اكتشاف أميركا قدم بعض اللاهوتيون فرضية تقوم على جعل الهنود الأميركان يتحدرون من قبيلة يهودية ضائعة. هكذا ربما أمكن ربط الإنسانية الأمريكية بتجمعات العالم القديم

الشعبية، وبتقليد الأصل الوحيد للإنسانية كما ورد ذلك في التوراة. إلا أن اكتشاف الحضارات الكبرى في آسيا ـ الهند والصين ـ كان مصدر التساؤلات حول تسلسل البشرية وحول القرابة المشتركة الممكنة وحول التحدر أو التوازي مع الحضارات الأوروبية ـ التي تعتقد بتحدرها من اليونان أو من اليهودية ـ مع الحضارات الآسيوية.

لم تطرح الصين على الأنتلجنسيا الأوروبية مسائل أيديولوجية كما طرحت الهند. فلا وضع الصين ولا لغتها ولا حولياتها ولا تقاليدها سيكون بمقدورها الكشف عن قرابة مشتركة بينها وبين أوروبا أو عن تحدر الواحد منهما عن الآخر، لا في الاتجاه الأول الصين/ أوروبا ولا في الاتجاه الثاني أوروبا/ الصين. فلم يكن بمقدور الصين، هذه الكتلة الثقافية الواسعة والتي لا علاقات ظاهرة لها مع أوروبا، أن تحدث انقلاباً كاملاً في الوعي الأوروبي لذاته، هذا الوعي المتأصل منذ القرون الوسطى وسط شعور التحدر من حضارات سامية في الشرق الأوسط وحضارات هللينية: أوروبا النيزك العجيب لحضارة علمية ودنيوية. إن المؤلفات الفلسفية والأيديولوجية الكبيرة التي وضعها اليسوعيون عن الصين والتي تتناول الإلحاد أو التأليه عند الصينيين والحجج التي استخرجها من ذلك كله كلٌ من بايل وفولتير لم تأخذ بعين الاعتبار وبعمق سلطة التوراة في ما يخص موضع التسلسل النسبي في التاريخ أو في التقليد الثقافي.

كان اكتشاف الهند، وبعد العام 1790 هو ما أدى إلى زعزعة الوعي الثقافي الأوروبي بالذات، ما دفع بأوروبا أن تبحث بعيداً عن الشرق الأوسط السامي، بعيداً عن الإرث التوراتي عن أصول لغوية تاريخية وثقافية. إن اكتشاف قرابة ما بين اللغات الهندو ـ أوروبية على يد كل من وليم جونس، والأخوان شلغل وفرانس بوب، والفرضية التي قدمها الأخوان شلغل حول أصل هندي للحضارة الأوروبية، كل ذلك أصبح على مدى القرن التاسع عشر سبباً لهزة ثقافية وتاريخية وسياسية لم نتمكّن حتى اليوم من قياسها ومن تحمل مفاعيلها. فإذا قدر لأوروبا أن تجد أصولها (كما الهند) في العالم الهندو ـ أوروبي، فما هي الروابط التي ستقيمها بعد ذلك مع الإرث الديني المسيحي، مع اليهودية ومع الشرق الأوسط

السامي؟. وإذا قدر للقرابة الأصلية بين الأديان الكتابية (اليهودية، المسيحية والإسلام) أن تزول لحساب وحدة يفترضها العلم التاريخي بين الشعوب الهندو ـ أوروبية، فماذا سيكون موقع اليهودية؟ وماذا ستكون دلالة المسيحية وسط حداثة تدعي اقترابها أكثر فأكثر من الإلحاد ومن التحلل من المسيحية؟ حداثة تؤكد على موت الله؟ والله كما يفهم ليس أولاً وفقط «إله التوراة» يهوه «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب»؟ يستقى من ذلك إعادة توزيع سلاسل أنساب تاريخية مشكوك بها: وعلامة الشك بها لأنها تطال المعارف التأريخية عند رجال الدين أقل مما تطال الأبحاث الأيديولوجية والأهواء الشعبية. انطلاقاً من هذه «العلمنة» في الفكر الأوروبي، ومن تراجع الوحي الديني اليهودي والمسيحي لحساب العقل التاريخي الذي يبرز ظهور مجتمع مدني صرف، حيث تخلصت الفلسفة واستقلت عن اللاهوت، الذي صار ميتافيزيقا المطلق، انطلاقاً من ذلك كله أصبح بالإمكان التطلع إلى التطور المطرد في الفكر الألماني عند كل من هيجل ونيتشه، وهذا ما قام لوفيث (1969) بشرحه في عمل يشهد له به.

لنعد بعد ذلك إلى التعلق بالدراسات الهندية. فبقدر ما ننطلق من القرن السابع عشر إلى الثامن عشر، لا سيما إلى نهاية هذا القرن الأخير، فإننا نعبر في أوروبا الثقافية من التشهير بالهند (كما تشهد على ذلك أعمال برنيه Bernier وتافيرنيه Tavernier) إلى ولع آخذ بالازدياد. إن الولع بالدراسات الهندية قد بلغ حداً يحمل على الاعتقاد بأن المصريين واليونان واللاتين والفرس (وحتى الصين بالذات!) كانوا خاضعين للهند القديمة. في هذه الحركة الأيديولوجية لعب المفكرون الألمان والمستشرقون الفرنسيون الدور الأول، فكان لجونس تأثير محدود على الفكر الأوروبي، وإذا كان هيجل قد تأثر بالهند فإن ذلك قد حصل بتأثير أنكاتيل ـ ديبارون. كما أن تأثر شليغل قد حصل بفعل الأيديولوجية الفرنسية أكثر مما حصل من خلال أعمال المستشرقين الإنكليز. ثم إنه كان للولع بالهند تأثيره الفاعل في مجال مقارنة الأساطير. فمنذ عصر الأنوار إلى الرومنسية عرفت الأساطير تحولاً ملحوظاً. بالنسبة لمفكري التنوير كانت الأساطير مجرد أحلام أو مجرد حيل وغش. أما بالنسبة

للرومانسيين فقد تحولت إلى رسائل إلهية إنها شكل من أشكال الوحي. لقد أصبح علم الأساطير نوعاً من التوسط بين الإلهي والبشري.

كان هردر رائداً في هذا الحقل. وقد أراد من الشرق أن يوضح ولادة اليهودية والمسيحية، في هذا السعي باتجاه الشرق كانت الهند خياراً أولاً. كان الشرق الأوسط وجهة هردر أولاً: ثم مصر وفينيقيا («فينيقيا معلمة الشعوب الأكبر»). أما اليونان فلم تفعل شيئاً سوى ترديد ما قاله الشرق (الشرق الأوسط). ومن جملة ورثة الديانة البدائية أو الطبيعية يرى هردر أن اليهودية هي الحضارة الأكثر قرباً من الأصل. أما الهند فقد كان بإمكانها أن تشكل مفتاحاً في العودة نحو الأصول، إلا أن حكماءها قد أضاعوا جزءاً من تقاليدهم القديمة. بالنسبة لهردر لم تكن دراسة الهند هدفاً بحد ذاته. إنها وسيلة تساعد أوروبا على فهمها لنفسها: «لم يكن الشرق ولا للحظة واحدة بالنسبة لهردر فرصة تحلله من العالم الشرقي. ولم يكن لآسيا أهمية تذكر إلا بقدر ما يمكن جعلها في قلب أوروبا القرن الثامن عشر، في قلب الديانة اليهودية ـ المسيحية المعقلنة القريبة من الديانة الطبيعية. لقد كان الشرق أداة تحكمية تساعده في حجته هذه التي تسعى لإيجاد نقاط تفاهم بين العقلانية والمسيحية التقليدية» (Gerard, 1963, P. 53).

إن «مسيحية» هردر هي بطريقة ما شكلٌ من أشكال التأليه. ربما أسهمت البروتستانتية الليبرالية والمثالية الألمانية بنوع من نزع المسيحية عن الحضارة الأوروبية. لقد أراد هردر أن «يخلص» العهد القديم، وأن يتيح له الحفاظ على قيمته التاريخية ـ اللاهوتية وجعله «يهودياً»: لقد أراد أن يخلص الأناجيل عبر «نزع السبغة المسيحية عنها». ضمن هذا المنظور تلعب الهند دوراً مركزياً. شأن العديد من مفكري نهاية القرن الثامن عشر، اعتقد هردر أن الإنسانية قد وجدت جذورها في الهند. هنالك وجدت كل اللغات، والأبجدية والعلوم والفنون والنظام السياسي.

إلا أن هردر سرعان ما رجع لإعادة تقييم الدور الذي لعبته اليونان، وتالياً أوروبا. فآسيا لم تنجح في الانفكاك عن الدين، لقد كانت مهد ومنبع الاستبداد الديني والسياسي: ساعدت اليهودية كما الإسلام في ولادة التيوقراطيات. وحدها

اليونان استطاعت التحرر من التيوقراطية واستطاعت أن ترسي مملكة الإنسان: فإذا كان الشرق بالنسبة لهردر الشاب مهد حضارتنا... فلم يعد كذلك بالنسبة له وقد صار كلاسيكياً، بل أصبح الشرق مرحلة طفولية غير قابلة للانعكاس... إنه نوع من قرن وسطي على السلم العالمي». (Gerard, P. 64).

تتشابه الطريق التي اتبعها هردر إلى حد ما مع الطريق التي اتبعها أيضاً فردريش شليغل. فمنذ العام 1880 راح شليغل يردد في مقالاته عن الميتولوجيا: «في الشرق علينا أن نبحث عن الرومانسية في أعلى درجاتها». وفي العام 1803 نراه يعلن: «إن لكل شيء، نعم لكل شيء أصله في الهند». فالهند بالنسبة لشليغل صارت موطن كل الديانات وكل الحضارات. عام 1805 اعتنق شليغل الكاثوليكية. إلا أن المسيحية التي بحث من خلالها عن خلاصه قد ارتبطت بنظره بإرث الهند الديني أكثر مما ارتبطت باليهودية: «لا فائدة للتاريخ اليهودي بالنسبة للتاريخ الكوني»، هذا ما أعلنه صراحة. أما الهند، وخلافاً لذلك، فهي نوع من قرن وسطي إيجابي يمكن أن يكون ضامناً للغرب، تماماً كما كانت اليونان ضامنة للنهضة. إن الهند هي إرث مؤسِسٌ. بحماسته للشرق، أطلق شليغل نقداً قاسياً للغرب الذي رأى أنه قد فقد معنى الوحدة ومعنى الديانة. إن الشرق هو أصل الإنسانية، إلا أنه أصل حي على الدوام. أما الغرب فهو خاضع لتهديد الميكانيكية وتهديد الحداثة التقنية (بل إن شليغل قد ذهب في لحظة ما إلى حد المطالبة بإلغاء المطبعة).

عام 1808 أصدر شليغل كتابه عن لغة الهندوس وحكمتهم. وقد شكل الكتاب قطيعة فعلية مع الشرق، أو كل ارتباط بطيء مع الهند. سابقاً شكلت الهند بلد المثالية والروحانية: أما الآن فقد باتت بلد المادية والإلحاد والطبيعية المضخمة. سابقاً رأى في «قوانين مانو» الكتاب الأقدم في العالم. أما الآن ومع بقاء هذا الكتاب أقدم وثيقة هندو ـ أوروبية، فإن النص قد صار برأيه أقل قدماً من التوراة العبرية. إن الكتاب المقدس عند شليغل لم يعد «قوانين مانو»، بل صار كتاب التوراة. لقد وجد شليغل جذوره الدينية، أو حقيقته في اليهودية ـ المسيحية. أما اهتمامه بالهند فقد ارتدى منذ الآن منحىً تاريخياً ولغوياً صرفاً:

«بعد العام 1808 أصبح استشراق شليغل المركز على الدين وعلى الفلسفة استشراقاً يغلب عليه التاريخ والدراسات اللسانية. . .» (Gerard, P. 120). هكذا أطلق كتابه الصادر عام 1808 قواعد علم الشرق وقد تخلص من المشاعر الرومانسية.

إلا أن قطيعة شليغل مع الهند لم تصبح كلية بعد. فهو ما زال يتبنى فكرة قدم اللغة السنسكريتية، باعتبارها اللغة البدائية أي اللغة الأكثر اكتمالاً. ففي العام 1812 وفي كتابه عن «تاريخ الأدب القديم والحديث» ظلت الهند مكاناً أثيراً لفقه اللغة، إلى جانب اليونان وألمانيا. عام 1828 وفي كتابه الصادر بعنوان «فلسفة التاريخ» أعلن شليغل قطيعته الفعلية مع الهند. واللغة السنسكريتية مع بقائها اللغة الأم بالنسبة للغات الهندو ـ أوروبية. لم تعد اللغة الأصلية: لقد فقدت السنسكريتية أوليتها لحساب اللغة العبرية، اللغة التي اختارها الله. والفردوس الأرضي لم يعد موجوداً في كشمير بل في بلاد ما بين النهرين. لقد تم استهلاك فكرة «الهند الأم». ما بين 1808 و1828 انتقلت الامتيازات المعطاة إلى الهند إلى اليهودية. لقد أنجز شليغل عودته إلى الأرثوذوكسية الدينية.

إن النتائج المترتبة عن حب الهند لم تكن هي ذاتها بالنسبة لأوغست ـ وليم شقيق شليغل. فقد كان أوغست ـ وليم أكثر إيجابية من فردريش. إذ استطاع أن يطوع حبه للاستشراق إلى مشاركة فعلية أصيلة أسهمت في تأصيل الاستشراق. . . فالاستشراق الذي يعنى بالدراسات الهندية الذي حل مكان الرومانسية التي أبدت ولعاً بالهند قد تحول، وكما رأينا، بعد العام 1820 أي بعد إصدار النصوص الهندوسية الأولى بنصها الكامل وبعد الترجمات إلى اللغات الأوروبية: «كانت كتب الفيدا مجهولة بالنسبة للرومانسيين. . . يمكن اعتبار الوقت الذي كشفت فيه هذه الأسرار، الوقت الذي سجل موتاً لحب الهند الرومانسي ولولادة الدراسات الهندية بالمعنى العلمي» (Gerard, P. 72). بوصفه عالماً لم يكن أوغست ـ وليم شليغل عارياً عن الأفكار المسبقة: لقد قدر قدم الڤيدا بشكل كبير، بل أكثر من ذلك لقد قدر مدى قدم التاريخ الهندي والنصوص الهندية: «إن الوثائق التي يرى أوغست ـ وليم أنها قديمة قدم العالم هي بالواقع لاحقة لتاريخنا. . . إن

الحضارة التي يفترضها قد خرجت لتوها من يد الخالق، هي بالواقع لاحقة لتوها لما نعهده في اليونان الكلاسيكية. . . ولهذا نجده يقف بحدة ضد محاولات الإنكليز الهادفة لتعديل تواريخ الأساطير الدينية الهندية نسبة لتاريخ الغرب العلمي» (Gerard, P. 136).

بالنسبة لشليغل يعيدنا التشريع وكذلك علم الأساطير عند البراهمة إلى مهد الحضارة. إن الاعتقاد بالقدم يوازي القول بالكمال. ودراسة السنسكريتية تعني استعادة مفتاح الإنسان وتاريخ العالم البدائي.

كانت هذه الأفكار المتعلقة بقدم الڤيدا وبقدرات الهند القديمة في تصويب الإنسانية البدائية، أفكاراً يتقاسمها علماء أوروبيون آخرون كبار، وبخاصة بورنوف الذي نظر إلى الهند بوصفها أحد مفاتيح التاريخ البشري. ففي محاضرته الافتتاحية في الكولاج دي فرانس (1832) نراه يعلن: «إنها أكثر من الهند، إنها صفحة من أصول العالم، من تاريخ الفكر البشري، هذا ما سنحاول أن نفكّه معاً».

سواء أكانت هذه الأفكار أفكاراً «علمية» أو استيهامية أو أيديولوجية، فهي كانت بكل الأحوال الأفكار المؤثرة منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى نهاية التاسع عشر. لقد أسهمت لا بعلمنة الثقافة الأوروبية وحسب (من خلال المقاربة التاريخية والنقدية لمجمل النصوص الدينية) بل بنزع المسحة المسيحية عن حضارة أوروبا، وذلك من خلال إزاحة مركزية الموروث الديني: فلم تعد أرض اليهودية نقطة معيارية، بل صارت الأرض الأسطورية «للآريين». لقد حاول هردر أن يجعل الشرق في إطار دائرة العهد القديم. أما الذين أتوا بعده فقد جعلوا الشرق واليهودية على قدم واحد من المساواة. أما الجيل التالي فقد اتبع الديانة اليهودية بالعقائد الشرقية (الهندية أو الفارسية: راجع «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه). تمثلت النتيجة الأيديولوجية الأساسية التي ترتبت عن الاستشراق الرومانسي بتحويل نقطة الارتكاز الدينية من أرض اليهودية نحو الهند، ونقطة الارتكاز الفلسفية من اليونان نحو الهند. من هنا وجدت المسيحية أن جذورها التقليدية، الجذر اليهودي والجذر الإغريقي، قد ضعفت من خلال الإعلاء

الرومانسي لشأن الشرق وللهند بشكل خاص.

كان هيجل مفكراً، وكان مستقلاً عن الحالة الجديدة التي وصلتها المعرفة التاريخية، وقد حاول بوسائله الخاصة أن يجد موقعاً للحضارة الغربية وسط الحضارات الكبرى الأخرى، أو بعبارة ثانية أن يجد لها موقعاً في تاريخ العالم (ذلك أن مقاربته كانت تاريخية، لا تعتمد المقارنة أو «التزامن»). لم يكن هيجل عالماً، كما لم يكن مستشرقاً، لذلك استخدم الطرق الاستشراقية الجديدة (الإسلامية والهندية والصينية) ليطلق ويطور «فلسفته الشهيرة للتاريخ»، حيث الشرق، إن لم يكن في مواجهة الغرب، فهو يحتل لحظة من تاريخ الفكر، الفكر الذي يرى أوروبا، بثقافتها ومعارفها وتاريخها، وقد صار اللحظة الموضوعية للفكر، إنه نوع من «نهاية التاريخ».

بالنسبة لهيجل، الذي تابع في حداثة سنه دراسات لاهوتية ليتخلى عنها لاحقاً لأجل فلسفة تأثرت بفكر الأنوار، لم يعد الشرق مجالاً يستخدم في حجج ضد المسيحية أو ضد اليهودية. فاليهودية تنتمي جغرافياً وتاريخياً للشرق. لقد سجل هيجل التقارب بين الفكر الشرقي والفكر المسيحي من خلال معارضتهما معاً للثقافة الإغريقية وبعد العام 1820 أولى عنايته لكل من الصين والهند. ثم انصاع في إطار دراسته لفلسفة التاريخ، ليوثق معلوماته عبر المستشرقين. بالنسبة للهند قرأ واستخدم كتاب كولبروك (1824) «مقالات عن فلسفة الهند». كما قرأ أيضاً الأبحاث الآسيوية والترجمات الأولى التي صدرت للنصوص السنسكريتية: «بانغافاد ـ جيتا» لولكينز (1875)، «ساكونتالا» لجونس (1789)، «قوانين مانو» لجونس (1794 وقد نشرت بعد وفاته)، شذرات من «مهابهارتا» لبوب (1819 و1824)، «الأوبانيشاد» لأونكاتيل ـ ديبارون (1801 ـ 1802). وجه هيجل نقده لشليغل حول مفهوم الحكمة البدائية التي وجدت مهدها الأول في الهند، كما انتقد فكرة (شعب أصل، أو لغة أصل، أو ديانة أصل كما شرح ذلك شليغل في كتاباته عام 1808. بل إن هيجل قد اكتسب رؤية سلبية جداً حول الديانة الهندية «ديانة الطبيعة»). وعلى الصعيد السياسي تمثل الهند برأيه قمة الاستبداد الآسيوي الأكثر تطرفاً والأكثر انحلالاً.

كذلك اطلع هيجل على المؤلفات التي وقع عليها حول الصين: كتب المبشرين اليسوعيين بشكل خاص، ثم ثانياً رواية سفارة اللورد ماكارتني. وقد قابل رميزات (Remusat) في باريس عام 1827. اعتبر هيجل الصين بلد المساواة كما أنها بلد الحرية. ثم إن لفلسفتنا اهتمامها بفلسفة الشرق الأدنى؛ لقد قرأ ترجمة كتاب «الافيتا»، كما نشره أونكاتيل ـ ديبارون، وكتب الرحلات (لفولناي بشكل خاص). إلا أن كتابات هيجل كانت قد وضعت قبل أن يقوم شامبليون بفك أسرار اللغة الهيروغليفية وتأثير ذلك على الفكر الأوروبي. ولذلك اعتبر أن أثر مصر كان مبهماً وضعيفاً. أما بالنسبة للشرق الأدنى الحديث، وبالنسبة للإسلام فإن هيجل قد قدر أنه يلعب دور توازن ثابت في الفكر الشرقي، ثم أن يشكل عقبة تاريخية نهائية.

يعتبر هيجل مفكراً أوروبياً استخدم قوة تأليفية فريدة ليتسنى له أن يفهم اللحظة التاريخية التي يعيش، وهي اللحظة التي كانت فيها أوروبا في أقصى قوتها وهي تنطلق من أجل السيطرة على العالم. لقد افتكر في الأمبريالية في وقت لم تكن قد تحققت فيها بعد. واستخدم أسلوب السيطرة الفكرية على العالم في وقت كان الآخرون يسعون للسيطرة العسكرية والتقنية: «إن إدماج الشرق كما حاول ذلك هيجل، يبدو محاولة فريدة في تاريخ الأفكار. فلم يستطع أحد قبله أن «يؤرخن» الشرق انطلاقاً من جموده بالذات... لم يكن بمقدور أحد أن ينزع الشرق عن الغرابة ليجعله يبدو كنقطة انطلاق متواضعة لمغامرة روحية يكون الغرب فيها نقطة النهاية المنتصرة... لم يسهم أي مفكر آخر بالقضاء على صورة الشرق التقليدية والرومانسية»، (Mulin, 1979 P. 139).

إلا أن هيجل لم يكن كلمة أوروبا الأخيرة التي حاولت أن تفكر في هذه الكرة الأرضية، ولا في الدور الذي لعبته أوروبا وسط الحضارات الكبرى الأخرى. لقد حاول مفكرون وأيديولوجيون آخرون، علا شأنهم أو صغر، وعلى مدى القرن التاسع عشر، من سان سيمون وأوغست كونت إلى نيتشه القيام بعمل مماثل. بل إن بعضهم قد قام بذلك مدعياً التأسيس على الاكتشافات الأركيولوجية واللغوية والفيلولوجية التي توصل إليها المستشرقون. إن الاكتشاف

اللغوي «للهندو ـ أوروبيين» إلى جانب الاكتشاف الأركيولوجي «للساميين» قد جعل «الانحراف العرقي» ممكناً وإن لم يكن ضرورياً. لقد تمت أقنمة الهندو ـ أوروبيين، هذا الشعب الافتراضي الذي لا نعرف إلا لغته وبطريقة غير مباشرة ليصبح «عرقاً» في مقابل «الساميين» الذين ينظر إليهم أيضاً من جانب عرقي، وليكون هذا العرق المؤقنم عرقاً أعلى يمكن تميزه عن عرق أدنى. لقد جعلت أوروبا متماهية مع «الهندو ـ أوروبيين» وآسيا مع «الساميين». رُبط الغرب بالهنود عبر اليونان، أما الشرق فقد ظل متوازياً مع الساميين الخرافيين، حيث يمثل «اليهود» وفي قلب أوروبا الأنموذج الخادع. وهكذا من بيكتات Pictet (راجع: أصول هندو ـ أوروبية أو الآرية البدائية 1859) إلى رينان إلى شامبرلان ومروراً بفاغنر سنشهد عبوراً مطرداً من «عنصرية» مقنعة و«علمية» إلى عنصرية مؤسسة ورسمية، يفترض أن تكون صحية من النواحي السياسية والأخلاقية. هكذا، وفي الدفاع عن كيانه تحول حب الشرق وبتجاوز للاستشراق العلمي إلى مناهضة المسيحية تحولت فيما بعد إلى مناهضة لليهودية، وكان ذلك الصورة الأساسية «لمعاداة السامية» الحديثة والمعاصرة (راجع ;Poliakov, 1971, 1981 Olender 1987). أما رينان وبالرغم من ألقابه التي تحدثت عن نبالة «علمية» فهو يتحمل مسؤولية ثقيلة لأنه غالباً ما خلط بين «الثقافة» و«الأتنية»، «العرق» و«الحضارة» ولأنه بنى أو دَمَجَ بين أزواج من المفاهيم المتعارضة: الساميون والهندو ـ أوروبيون، العرب والأوروبيون اليهود والآريون الخ...

ثم أتت الأيديولوجيات المنتصرة، واليوتيبيات التي تشكل أزمة، بعد الحرب الكبرى، لتحل مكان وهم الانحدار والعقلية التي تقول بالحصار وبالآراء القومية والعرقية. ثم كان انتصار النازية لمدة قصيرة وكانت محاولتها استئصال الوجود اليهودي من الثقافة الغربية، هذا إلى جانب محاولات استئصال الوجود الفيزيائي لليهود في أوروبا. وبعد المجازر بحق اليهود، وبعد حرب عالمية ثانية تبدو وكأنها محاولة انتحار، تركت أوروبا المضرجة بالدم لواء الزعامة في الغرب إلى أميركا. فبعد الآن صار الحديث عن الغرب يعني الحديث عن أميركا، أكثر مما يعني أوروبا.

3

القسم الثالث

مستشرقون غربيون ومثقفو العالم الثالث
(المستغربون الشرقيون)



الفصـــل الأول

الأمبريالية وتأثيراتها الثقافية: مستشرقون ومثقفون حداثيون

كانت «العولمة» أول الأمر عبارة عن الأمبريالية، استعمار العالم من خلال القوى الاستعمارية: ثم كانت مرحلة التخلص من الاستعمار و«الاستعمار ـ الجديد». . . تشكل السنوات بين 1850 ـ 1860 مرحلة مفصلية في ولادة العالمية. ففي هذا الوقت دخلت أوروبا في علاقة مستمرة ونهائية، هادئة أو عنيفة (أغلب الأحيان عنيفة) مساواتية أو غير مساواتية (أغلب الأحيان غير مساواتية) مع مجمل الحضارات الشرقية الكبرى (تركيا، إيران، الهند، الصين واليابان)، كما أرست أيضاً علاقات مع القارات التي لم تكن قد «استثمرت» بعد (إفريقيا الداخلية وأوستراليا). عام 1840 أدخلت حرب الأفيون بريطانيا في صراع مع الصين، عام 1853 دخل القائد باري (Perry) إلى اليابان. وعام 1857 حصلت ثورة الجنود الفرس المنضويين تحت الجيش الفرنسي في الهند. عام 1860 احتل الإنكليز والفرنسيون مدينة بكين. بعد العام 1860 طرحت بشكل رسمي ما يعرف باسم «المسألة الشرقية»، الصفة الرسمية لتقهقر الأمبراطورية التركية.

عرفت الروابط القديمة بين أوروبا والإسلام تطوراً كمياً وكيفياً، إن من خلال العلاقات مع تركيا، أو عبر المغرب (احتلال الجزائر من قبل فرنسا) أو عبر مصر (بداية التحديث والاستعمار الإنكليزي). أما روسيا التي ظلت حتى ذلك الوقت على هامش الثقافة الأوروبية فقد حاولت الآن أن تتجذر فيها بعمق. ثم إن اليابان والصين قد بدأتا إدراك عدم استطاعتهما البقاء مغلقتين على التأثير الغربي، الذي أخذ شكل ضربة حربية عنيفة في الصين، أو شكل تهديد بالكاد يكون مقنعاً تجاه اليابان. ففي هذه السنوات بدأ العالم الذي نعرف اليوم بالظهور: عالم وحيد، يسيطر عليه العلم والتقدم التقني، وغزارة المواصلات المادية والثقافية (تبادل البضائع والأفكار)، وحركة سير الثروات والناس. لقد ذهب الأوروبيون إلى الحضارات غير الغربية. ثم أتى الناس من خلف البحار نحو مراكز الأبحاث الجامعية والعلمية في أوروبا. لقد أصبحوا جميعاً وسطاء العالمية.

عديدون هم الذين هيأوا للعالمية الثقافية الآخذة بالتشكل، أو، إذا كان ذلك أفضل، للحداثة الثقافية الموجودة آنئذٍ. كل هؤلاء، وأياً كانت ألقابهم، قد لعبوا دور الوسيط بين الحضارة الغربية (أقله في إحدى مقوماتها القومية) وبين الحضارات غير الأوروبية، كانوا وسطاء ثقافيين: إنهم الرحالة، المستعمرون، المبشرون، التجار، السواح، المهاجرون/والمهجرون، المبعدون وسواهم. إن الأدوار المختلفة لهذه الوساطات سواء ما كان منها اجتماعياً أو ثقافياً بين جماعات مختلفة، بين ديانات غريبة الواحدة منها عن الأخرى وبين ثقافات تجهل واحدتها الأخرى، إن ذلك كله ليس إلا إيضاحات تاريخية لصورة «الغريب» كما وصفها سيمل (Simmel) أو بارَك (Park) علماً أن هذا الأخير قد تحدث عن «الإنسان الهامشي» أكثر مما تحدث عن الغريب. يفترض التبادل نوعاً من التقابل بين الأطراف. ويصح هذا على الأفراد وعلى الجماعات الصغيرة. كما ينسحب أيضاً على التواصل الثقافي و«التواصل ما بين الحضارات». يضاف إلى المبادلات الاقتصادية والسياسية التي تفترض أخذاً وعطاء، أو عطاء مقابل عطاء متساو للمبادلات الرمزية، أو تبادل الأفكار:

المبادلات العقلانية والدينية والفلسفية والأيديولوجية. وفي حرارة هذه المبادلات وفي لقاء الحضارات بعضها مع البعض الآخر، وفي هذا التوسيط الثقافي الذي يقطع الهوة بين الأخلاقي والديني يظهر نمطان من الناس على اختلاف ما بينهما، إنهما نوعان من الأدوار الاجتماعية الوظيفية وقد لعبا دوراً مركزياً وقاطعاً: المستشرق الأوروبي ومثقف العالم الثالث.

لنسجل أول الأمر كيف كانت العبارات بحد ذاتها غير كافية آنذاك (حدود العام 2000) للتعبير عن هؤلاء الناس وعن المواقف التي عرفوها، حتى لو كان البعد التاريخي لهذه المفاهيم قابلاً للفهم وللتفسير. فالمستشرق هو المتخصص في الشرق. والشرق مفهوم جغرافي وثقافي واسع وتحكمي، فلا يمكن أن يشبع الفكر القليل التطلب. فالشرق غير موجود. وما هو موجود ليس سوى مجتمعات وثقافات آسيوية، عربية ـ إسلامية، إيرانية، تركية كونفوشسية، بوذية، صينية وهندية الخ. تلك هي بذرة الحقيقة التي نجدها في كتاب [إدوار] سعيد (1980). ثم إن تعبير «العالم الثالث» لم يعد مقنعاً على الإطلاق في أيامنا، لأنه يرجعنا إلى حالة عالم تطور منذ بعض الوقت، إلى موقف تاريخي. كان العالم السياسي والأيديولوجي الخارج من الحداثة الأوروبية مقسماً إلى «معسكرين»: المعسكر الذي يمثل الليبرالية الاقتصادية والسياسية، والذي يقال له المعسكر الرأسمالي، المعسكر الآخر هو العالم الاشتراكي الذي يقول بوجوب إقرار إرادة المساواة. كان العالم «الغربي» مقسماً بين هاتين الأيديولوجيتين وبين هذين النمطين من أنظمة الحكم: ظلت أميركا الشمالية وأوروبا الغربية من جانب ضمن المعسكر الأول، أما روسيا وأوروبا الوسطى والشرقية فقد دخلت ضمن خط «الاشتراكية الشيوعية». أما العالم الثالث، فهو هذا العالم الثالث الذي لم يكن سوى خارج أوروبا والذي دخل مرحلة الاستقلال منذ ما بعد العام 1960، والذي كان يتأرجح بين إغراءات الاشتراكية الثورية وحقائق الليبرالية الرأسمالية.

منذ انتهاء ما يعرف «بالستار الحديدي» وانحلال المعسكر الشيوعي، بدأ العالم الدخول مرحلة اضطرابات، حيث كانت الليبرالية الاقتصادية (الرأسمالية) والليبرالية الثقافية (حرية التعبير والعلمنة وحقوق الإنسان) والسياسية (الديمقراطية

التعددية والبرلمانية) تحقق سيطرة لا نزاع فيها، سواء بما أثارته من معارضات أو أحياناً من رفض عنيف. أحياناً داخل العالم الغربي بالذات، من قبل الذين يدفعون ثمناً غالياً لقاء الحرية التي يتمتعون بها: الفقر، والبطالة، سوء أحوال المعيشة. . .: أو من قبل الذين ظلوا على اعتقادهم بوجود بديل عن الرأسمالية: الشيوعيون الجدد والفاشيون الجدد، والخ. وأحياناً أخرى خارج العالم الغربي من قبل قطاعات ثقافية وسياسية يقال لها «أصولية» أو قومية أو سلفية الخ. . .

الآن، وبعد أخذ الاحتياطات اللازمة عن تبني هذا المصطلح نجد أن المستشرق ومثقف العالم الثالث هي مفاهيم تاريخية نافعة وقابلة للاستخدام، إنما وبرأيي تشير وبأقل قدر من الخسارة إلى نوع الوساطات الثقافية التي تكلمت عنها أعلاه. يتكامل هذان النمطان من الأدوار حتى لو كان تاريخ ظهورهما ليس متماهياً على التمام. ظهر المستشرق الأوروبي في القرن التاسع عشر، في وقت كان اكتشاف الحضارات غير الأوروبية قد عرف في الغرب قمة تشكله مع ظهور الإمبراطوريات الاستعمارية. حتى لو كان بإمكاننا أن نجد أجداد المستشرق عبر صورة اليسوعي البرتغالي أو الفرنسي المقيم في الهند والصين أو في اليابان بدءاً من القرن السادس عشر أو عبر صورة الإداري الإنكليزي المقيم في الهند منذ العام 1780. إلا أن المستشرق الأوروبي هو شخصية لا يمكن رسم ملامحها إلا بدءاً من العام 1850 تقريباً: ساسي، بورنوف، جوليان، نولدكه، غوبينو، رينان، غولدزيهر، هورغرونجيه، شافانس، كرانت، ماسينيون وجب. . . أما المثقف الشرقي فهو صورة أكثر حداثة، حتى لو استطعنا أن نحدد أجداداً له في القرن التاسع عشر: رام موهام روي في الهند، رفاعة الطهطاوي في مصر الخ. حتى في أوروبا يعتبر المثقف نتاج التحديث الثقافي، وعلمنة الفكر، وتراجع الدين بسبب العلم والمعارف الوضعية والتاريخية. أما خارج أوروبا فإن ولادة المثقف تعود إلى حقبة متأخرة إذ لم يظهر إلا بتأثير الاستعمار الأوروبي وبتأثير الثمرات الأولى للتربية العلمانية والحداثوية الغربية.

حتى لو توجب علينا أن نمنح ولادة الاستشراق بعض الأسبقية على ولادة المثقف الشرقي فإن ذلك لا يقلل من كون الاثنين معاً على طرفي طريق يذهب

واحدهما لملاقاة الآخر، ليتاح لأوروبا ولآسيا أن تتلاقيا. وللغرب والشرق حتى يذوبان بشكل نسبي لكن مطرد بحيث تتشكل الحداثة الثقافية والعالمية الكونية.

صحيح أن هذين الدورين قد ظهرا بشكل متباين بل لنقل متعارض، أقله بشكل لا توازي فيه. وبشكل قادر على خلق (أقله في الظاهر) أزمات وسوء تفاهمات متبادلة. فالمستشرق إنسان ينتمي إلى الحداثة الأوروبية، ينطلق بحثاً عن تقاليد غربية يتماهى أحياناً معها بشكل عميق، (حين يظهر درجة نادرة من هذا الانفتاح على الغير، ما يعتبر شرطاً لازماً لهذه المبادرة). يبدو المستشرق منقطعاً للتقليد ولامتداح تقاليد غير غربية. خلافاً لذلك يعتبر المثقف الشرقي إنساناً ولد وسط ثقافة التقليد، ثم إن تربيته الغربية، أو تبعاً للنمط الغربي قد جعلاه يدخل على طريقته في الحداثة الغربية. تعلم المستشرق اللغة الفارسية والعربية والصينية والسنسكريتية والهندية والبنغالية والأردية ولغة التاميل الخ. . . لقد حاول أن يفهم بوذا ومحمد وكونفوشيوس. . . أما المثقف الهندي أو العربي أو الصيني فقد تعلم الإنكليزية أو الفرنسية: لقد حصل دراسته في جامعة باريس وأكسفورد أو في شيكاغو، لقد تعلم كيف يرجع إلى لوك وديكارت وكانط وهيجل وماركس ونيوتن وأنشتاين. . . غالباً ما يرفض هذه التقاليد الثقافية عينها التي تهم المستشرق الأوروبي بقوة، كما يحاول أن ينسى هذه الخطابات وهذه الشعائر التي يحاول المستشرق الآتي من أوروبا أو أميركا أن يجمعها وأن يوثقها.

بمعنى ما، ليس المستشرق شيئاً آخراً سوى مشروع الترجمة المعممة إلى لغات أوروبية لنصوص وأعمال أنتجتها الحضارات الشرقية في لغاتها الأساسية. ثمة مبادرة معكوسة، لكنها موازية وقد قام بها المثقفون الأوائل الذين تشربوا الروح الغربية أو الذين تبنوها وهي تقوم على ترجمة نصوص أجنبية. انطلقت هذه المبادرة في العالم العربي كما في الشرق الأقصى منذ نهاية القرن التاسع عشر (وكانت ترجمات لكل من: روسو، كونت، هيجو، سبنسر، داروين، وليم جيمس، ديوي، زولا وتولستوي. . .). تفترض الترجمة، أية ترجمة، دفعة ما من التفسير والتأويل. ذلك أن المعنى الكامن في النص المكتوب بلغة معينة

والنابع من قلب ثقافة معينة هو معنى لا يمكن التوصل إليه مباشرة. لذا لا بد من توسيط لغوي وتاريخي وأحياناً فلسفي. فالاستشراق إذاً، وبمعنى ما، عبارة عن نظام الترجمة إلى لغات غربية. وعن تأويل في الثقافات الغربية لنصوص دينية ودنيوية أنتجتها الحضارات الشرقية عبر تاريخ يمتد لآلاف السنين.

ثمة مشروعان للترجمة: من اللغات الشرقية إلى لغات غربية وهذا ما قام به المستشرقون، ومن لغات غربية إلى لغات شرقية وهذا ما قام به المثقفون أصحاب الثقافة الغربية. كلاهما دعا إلى استخدام أداة ثقافية جديدة: التفسير التاريخي ـ النقدي الذي وحده يسمح بتأويل نصوص تنتمي إلى تقاليد دينية أو ثقافية مختلفة، وقد قام بذلك أفراد ينتمون إلى ثقافات غريبة. والتأويل لا يعني فقط تفسيراً يقوم به المتعلمون الأصليون بهدف استخدام داخلي، كما أنه ليس تأويلاً مباشراً، أي الانتقال من معنى النص الذي ينتمي إلى تقليد معين ليدخل معنى تقليد آخر. أما التأويل الذي يعني تفسيراً يتجاوز الثقافة: أي التفسير الذي يوازي التفسير التأويلي القابل للتعميم؛ الانتقال من معنى محلي ومباشر، معاش وقد رفعه التقليد ليعطيه معنى كونياً أي معنى تاريخياً وعلمياً. إنه مشروع كما تمثله إدوار سعيد، يوازي المصادفة غير المساواتية، أو التعبير الرمزي عن السيطرة، أو يوازي التمرين الثقافي الذي تمارسه السلطة. أما ما لم يحدث فهو أن الاستشراق الأوروبي قد كان ملائماً باستمرار للاستغراب الثقافي الذي تولاه المترجمون والمثقفون الشرقيون، وملائماً أيضاً لمسيرة تمثل وتحصيل للأدوات الثقافية والفكرية الغربية عبر الطبقة المثقفة الآسيوية والعربية.

لمن أراد التطرق لهذا التاريخ من منظار ضيق، أي بطريقة تندرية، يصبح من السهل القول إن الاستشراق قد كان سباق مناسبات غير خاضعة للتجريب، أو ثمرة مبادرات بعض الشخصيات الهامشية: ذهن دينامي متقد (وليم جونس الذي أسس الجمعية الآسيوية في كلكوتا)؛ سجين على قدر من القيمة وصاحب إرادة طيبة (هاميلتون في باريس، مترجماً لنصوص سنسكريتية لأصدقاء هم شازي وشليغل)؛ ذهن موسوعي وهو إلى جانب ذلك مقاول في الأعمال الفكرية (دي ساسي وتأسيس كراسي اللغات الشرقية في باريس). كما لا بد من التنويه أولاً

بأهمية مؤسسات البحث التي تأسست مع نهاية القرن الثامن عشر في أوروبا أو عبر أوروبا: الجمعية الملكية الآسيوية في كلكوتا (1784)، المعهد الفرنسي في مصر (1798)، كراسي الاستشراق في العديد من الجامعات الألمانية. مدرسة الشرق الأقصى الفرنسية، والمعهد الفرنسي في بونديشاري، مدرسة لندن للدراسات الاستشراقية، الخ. . .

صحيح أن دور بعض الشخصيات، بما لهم من دينامية وبما يحملون من عناد كان أحياناً أمراً في غاية الأهمية. ذلك أنه وبمعزل عن المركزة الثقافية التي مثلها الاستشراق (أو جملة المعارف التي تغطيها هذه الكلمة: تاريخ، لغويات، فقه لغة، علم اجتماع، أتنولوجيا الخ)، فإن مكانته ودوره لم يكونا ليفهما إلا من قبل أقلية صغيرة، من قبل نخبة مثقفة (وروحية) غالباً ما تكون بعيدة عن الاهتمامات المباشرة والتي تكون على تماس مع معاصريهم (العسكريون، التجار، والمبشرون). المستشرق هو رجل وحيد، أو أقله، إنه إنسان معزول. في حين أن غالبية مواطنيه يسهرون على ما يهمهم في إطار نظام فكري وفي إطار نظام حياة مركز حولهم، ريفي، (ضيق الأفق، كما يقول الأنكلو ـ ساكون)، أما هو فوحده من يفتح عينيه وأذنيه على أقوال مستغربة وغريبة، على لغات عصية على الفهم، على تقاليد بعيدة وعلى عادات غير معروفة.

أما مثقف العالم الثالث فيبدو الأكثر إحاطة: إذ يخيل أنه أكثر تمثيلاً لمجتمعه ولثقافته. أليس هو المنافح، والعنصر الأكثر تقدماً، طليعة بلده في سيرورة التحديث والتغريب التي تطال كلية المجتمع، وكلية الثقافة التي انطلق منها؟ إن المثقف عنصر من فئة ثقافية ـ مهنية عريضة نسبياً، إنه ابن مجموعة معترف بها اجتماعياً ومؤسساتياً وسياسياً، وأيديولوجياً. إن المثقف المشبع بثقافة الغرب هو في غالب الأحيان رجل سياسة معروف، وأحياناً يكون رجل دولة قوي تلهب خطاباته الجماهير (نهرو، سوكارنو، ناصر، سنغور، نكروما). فكيف لنا أن نقارنه مع العالم الأوروبي الرزين، الجامعي المتخصص في الإسلام أو الصين الكونفوشسية، خبير لا يقبل خطابه إلا في المطبوعات الخاصة باللغات أو في دائرة المطبوعات الشرقية؟.

ومع ذلك فالمستشرق الأوروبي ومثقف العالم الثالث، وبسبب حيازتهما لسجل تاريخي وثقافي مزدوج، كلاهما يعتبر ممثلاً لطليعة العالمية. كلاهما يأتي من آفاق مختلفة، متقابلة في الظاهر، لكنهما يلتقيان على أرضية التعددية الثقافية المشتركة، وعلى إرادة التفاهم ما بينهما، والتواصل مع سلم عالمي واحترام التقاليد المكتملة واحترام المعرفة. يبدو مثقف العالم الثالثي ناذراً نفسه للحداثة، أي إلى مرجعية ضرورية إلى الثقافة الغربية. على أن هذه الثقافة تنفرد حصراً بالإجلال اللامشروط. غالباً وفي نهاية حياته يتوق مثقف العالم الثالث ليعود إلى نمط حياة أجداده وإلى عقائد مواطنيه الذين هم أكثر ولاء منه للتقليد. أما المستشرق الأوروبي الذي يتماهى أحياناً مع الحضارة التي يرقبها فقد يذهب إلى حد يبدو معه أنه قد آمن بالديانة التي يحاول فهمها، مريداً فهمها من الداخل (هورغرونجيه، ماسينيون). ومع ذلك، فسواء حاول ذلك أم لم يحاول فإن الأوروبي ومن خلال أدواته في التحليل الثقافي (التحليل التاريخي والنقدي)، فإنه يظل أوروبياً، وهو يعود أحياناً إلى غيريته في علاقته بالعالم الذي يحب ويقدر، إلى هويته بالولادة، إما لعدم التفهم أو بسبب الرفض.

يمكننا أن نظهر وبالتفصيل أن كل الحضارات الكبرى التي واجهها التوسع الأوروبي إبان القرن التاسع عشر، قد أبدت وعلى طريقتها ردة فعل تجاه ما يمكن أن يقلب طرق وجودها التقليدية. كما بالإمكان البرهنة أيضاً ـ وهذا ما سأقوم به ـ أن معظم ممثلي هذه الحضارات الأكثر تميزاً، أو من كانوا بالدرجة الأولى وسطاء ماديين أو ثقافيين (مثل التجار أو المتعلمين أو سواهم) قد أبدوا ردود فعل متشابهة بدرجة أو بأخرى، هذا بغض النظر عن فوارق في السياق الثقافي أو عن التدخل الفج الذي مارسته أوروبا، أو إدخال مواضيع جديدة وقيم جديدة وأفكار غريبة ومستغربة.

لو أردنا أن نلخص الأمور ونجعلها أكثر قابلية، حتى لو أوصلنا ذلك إلى حد جعلها كاريكاتورية، فسيظل بإمكاننا القيام بأبحاث وصفية وكرونولوجية. بإمكاننا القول بوجود لحظات متعددة، أو مظاهر متعددة ترتبط بهذا التغريب لكرتنا، وأن الجماعات المعنية بذلك في العالم الثالث كثيرة وقد نالها ذلك

بشكل متتابع:

1 ـ الخطوة الأولى، وهي خطوة كل الوسطاء الأولين: المترجمون.

2 ـ يأتي بعد ذلك الموجة الأولى من المكتشفين غير الغربيين: الطلاب الذين ذهبوا إلى الغرب.

3 ـ ثم كان ظهور المناهضين للتقليد: المثقفون النقديون، الذين تشكلوا في الغرب الذين نظروا إلى دين أجدادهم بأعين جديدة.

قبل الغوص في التفاصيل، لنحاول الآن إعطاء بعض التواريخ المحطات، أو بعض الأسماء الهامة. في الهند تشكل الأعوام ما بين 1800 و1830 لحظات حاسمة: والاسم الذي يقفز إلى الذهن قبل سواه هو اسم رام موهان روي، أول براهماني تكلم الإنكليزية بطلاقة وأول من زار بريطانيا. وفي تركيا وفي وقت مواز تقريباً (1830 ـ 1850) كان عصر التنظيمات (الإصلاح) الوقت الذي شهد وجود مثقفين متفرنسين (أمثال رشيد باشا)، ممن طالب الباب العالي «بتحديث» الإمبراطورية. وفي مصر التي شهدت لتوها نوعاً من التحرر من السلطنة العثمانية ابتدأت إصلاحات محمد علي، ثم كانت أولى البعثات الطلابية إلى فرنسا بقيادة رفاعة الطهطاوي. أما في الصين فإن اللحظة الحاسمة لهذا الاحتكاك فكانت أكثر تأخراً عن ميثلاتها، ولم تحدث إلا ما بين 1880 و1910. هنا أيضاً انطلق الطلاب إلى أوروبا وأطلقوا لاحقاً حملة ترجمة عريضة: يان فو، كنغ ياو ـ فاي، لنغ ـ شي ـ شاو. وفي اليابان التي عرفت عصر الميجي (1860 ـ 1880) نجد اسماً يرمز وحده إلى كل إرادة الانفتاح على الغرب: فوكوزافا، أحد الرحالة إلى الغرب وأحد المترجمين ممن لا يتعب من ترجمة نصوص أوروبية.

إلا أن هذه الأسماء لم تكن أكثر من رموز. إنها أسماء أفراد مرموقين، ضمن جماعات، بل ضمن جماهير واسعة ممن انطلق من مدن كالقاهرة وإسطمبول وكلكوتا وبومباي ومدراس وبكين وكانتون وطوكيو، باتجاه مدن مثل باريس ولندن وبرلين ونيويورك. مع نهاية القرن التاسع عشر بدأت حركة انتقال واسعة وبالتالي حركة انتقال أفكار هي ما تتميز بها كرتنا الأرضية اليوم. على القارىء الراغب بمعرفة الروايات التاريخية المرتبطة برحالة على جانب من الشهرة

انطلقوا في دروب أوروبا (توثيقاً لذلك يمكن العودة إلى أعمال كل من عبد الملك، فاتيكيوتيز، لوكا، أبولغد، مانتران، شاو تسي تسونغ وغيرهم) أن يعود لدراسات تناولت جماعات صغيرة ولأناس كانوا عرضة للخطر في المحطات. من هذه الدراسات نشير إلى الرسائل الأولى البناءة والجريئة عن الشرق الأقصى التي طبعها أندريه ليفي عام 1986، أو نصوص الرحلات الآسيوية (1996) التي نشرتها كلودين سالمون. يشار إلى أن هذا العمل الأخير كان نتيجة مداخلات متعددة قدمت في مؤتمر (EFFO - EHESS)، وفيه نجد أخباراً عن آسيويين رحلوا إلى اليابان (بهدف البحث العلمي والعمل السياسي: بداية المد القومي)، ونحو الشرق الأوسط (بهدف ديني: الحج إلى مكة). إننا نطلع على «اكتشاف» أوروبا من خلال موظفين هندو ـ صينين ومن خلال مثقفين أندونسيين. كما أننا نزداد وعياً إن هذه الرحلات لم تكن مجرد انتقال بين قارة وأخرى أو بين ميناء وآخر، بل كانت اكتشافاً للعالم الفسيح: لا لليابان وحسب بل «لآسيا»: لا لمكة فقط بل «للعالم الإسلامي» بالنسبة لأفراد لم يسافروا في حياتهم خارج أفق مناطقهم الضيق، بل لم يزر بعضهم حتى عاصمة بلاده، كانت الرحلات اكتشافاً للمسافات الهائلة التي تفصل طوكيو وباتافيا وسايغون عن مرسيليا وباريس عبر سنغافورة وكولومبو وقناة السويس. لقد اكتشف المتعلم الهندو ـ صيني وبكثير من الدهشة وجود الإسلام، وبالتحديد بمجرد عبوره لقناة السويس. كما كان بوسعه أيضاً الوقوف على الحضور الكلي للأوروبيين في العالم وعلى التفوق التقني (وبخاصة ما له علاقة بالسلاح) وعلى عالمية اللغة (الفرنسية في باريس لغة تفهم من مختلف البعثات الديبلوماسية ومن الغرباء بأعدادهم الوافرة المجتمعين في مدينة ذات بعد كلي): واللغة الإنكليزية المنتشرة في كل أرجاء المحيط الهندي (والتي أشار أحد المثقفين الأندونيسيين إلى سرعة توسعها عالمياً). أما الإمبراطورة تسني ـ هي فقد طلبت إلى مبعوثها إلى أوروبا (وهو من سيكون أول سفير صيني في الغرب) أن يعدد اللغات التي يدور فيها الكلام في أوروبا. وقد أجاب هذا دون تردد، الإنكليزية التي تستخدم في التجارة والفرنسية اللغة التي تستخدم لكتابة المعاهدة بين الأمم.

لقد شدت الأنظار إلى أوروبا بعد عام 1880 من خلال نظرات كبار الموظفين المملوءة بالدهشة، خاصة بعدما صادفوا في الموانىء العسكرية القطع البحرية المصفحة، وبعد أن توطدت معرفتهم بالمدن الكبرى (باريس) وبما فيها من نساء حسناوات متحررات، وشوارع واسعة، وأجهزة تلغراف وحدائق عامة وأبنية تعطي انطباعاً قوياً. . .

ثم إن الرحلات التي تمت بطرق متقطعة، سواء عبر مسالك بحرية طويلة المدى أو عبر طرق برية عابرة للقارات، إنما كانت تصويراً لانقلابات أدت إلى اهتزاز الكرة الأرضية، إن على الصعيد التقني أو على الصعيد الأيديولوجي وعلى مستوى الأمور العقلية والذهنية. فالانتقال عبر رحلة استكشاف طويلة في البحر عن طريق سنغافورة والسويس للحج من ثم براً إلى مكة، يعني الانتقال من متعلم حداثوي مبهور بالتقنية الغربية، إلى صحافي قومي ضجر، أو إلى حج يوحي بالهوية. إن ذلك يعني الانتقال من عالم الحضارة المغلق إلى كرة أرضية تجمعها أدوات الاتصال، لكنها مقسمة قومياً. تبرز قصص الرحلات هذه رسماً لاكتشاف الإسلام عبر الشرق الأقصى، ولآسيا عبر مسلمي الشرق ـ الأدنى، إنها ولادة المد القومي وفي الوقت نفسه ولادة «المد الآسيوي» و«المد الإسلامي» الخ.

وفي الوقت الذي كان فيه المستشرقون الضائعون وسط موج الأوروبيين يبحرون من مرسيليا ولندن وهامبورغ نحو بومباي وكالكوتا وسايغون وباتافيا أو شنغاي، ويتعلمون لغات الشرق ويعتادون على تقاليد الإسلام والهند والصين واليابان، يفكون رموز نمط حياة الشعوب الشرقية، في هذا الوقت كانت الأمواج تمتد باتجاه معاكس. إذ سلك الطلاب، ومن سيشكلون لاحقاً مترجمي المستقبل والنقاد والمثقفين طريق باريس ولندن وبرلين ونيويورك فتعلموا الفرنسية والإنكليزية والألمانية، وتدربوا على الفلسفة الديكارتية والذرائعية الأميركية والنفعية الإنكليزية والماورائيات الألمانية. . . لقد اكتشفوا في الوقت نفسه أسرار القوة المادية في أوروبا (التقنية والسلاح والمراكب الحربية وطرق الحديد) والخطابات التي أسهمت منذ قرون طويلة بتعزيز هذه القوة: كما اكتشفوا ضرورة

بناء الطبيعة بالمادة وبالأشياء وضرورة بناء إرادة إنسانية وتوجيه النقد لديانة الأجداد، والتركيز على عقلانية فلسفية وعلمية، ومقاربة ماضي الإنسان بشكل نقدي وتاريخي، في أوروبا أولاً ثم في حضارات الشرق الأدنى، ولاحقاً في آسيا أيضاً. يقوم ذلك على استعادة طريق الأقدمين وتأمين البحث في العاديات التي توحي بوجود ماضٍ بعيد ومنسي، ثم إعادة قراءة النصوص القديمة المقدسة والدنيوية أيضاً. . .

الفصـــل الثانـــي

الإسلام والتغريب:
من التلاقي اللامساواتي إلى المواجهة

بعد عدة قرون من العزلة ومن الركود، (أعاد) الإسلام اكتشاف أوروبا، بلاد الفرنجة وبلاد الروم. كانت تركيا أول بلدان العالم الإسلامي التي وعت التحولات في أوروبا، حيث كانت في تماس مباشر معها من خلال بلدان البلقان. وقد مرَّ معنا في فقرة سابقة أن أول مطبعة عثمانية تأسست عام 1727 إنما كانت بجهود إبراهيم متفرقة، الهنغاري الأصل وقد كان سجيناً عند الأتراك ثم صار عبداً في أسطنبول، ثم اعتنق الإسلام ودخل في خدمة الإدارة العثمانية. وقد نجح في إقناع السلطان بطباعة الكتب غير الدينية: طباعة القرآن الكتاب المقدس وكتب الحديث والتفاسير اللاهوتية وهي كتب مقدسة لا تخضع للتفكر. عام 1729 خرج أول كتاب لم يسبق أن طبع مثله في الأمبراطورية العثمانية. وفي أسطنبول ظهر أول الأتراك الذين يتحدثون بالفرنسية (ثم كان أن ظهر في باريس أول الفرنسيين «المستشرقين»). والواقع أن الثقافة واللغة الفرنسيتين قد اكتسبتا بعد القرن الثامن عشر أهمية خاصة في أرجاء الأمبراطورية العثمانية.

ثم كان أن أتت الأحداث السياسية لتضع حداً «لشهر العسل» هذا بين فرنسا

والباب العالي. الثورة الفرنسية أول الأمر التي جعلت الأتراك «يضيعون اتجاههم» (دون أن أقصد بذلك لعباً على الكلمات)، وقد حصل ذلك بفعل الدعوات الملحدة والمناهضة للدين. ثم كان وصول الأسطول العسكري الفرنسي إلى الإسكندرية، أي إلى بلد يخضع رسمياً للسيطرة العثمانية. كانت معرفة أوروبا بالإسلام معرفة مليئة بالثغرات، ليجيء وصول الفرنسيين إلى القاهرة فيزرع القلاقل ويثير المفاجأة ويولد القلق والدهشة والإعجاب والفضول.

وفي مصر أظهر المؤرخ الجبرتي على ما يقول لويس (1962) جهلاً كاملاً بخلفية التدخل الأوروبي وبنوايا القوى العسكرية التي دخلت بلاده. فالجبرتي (1754 ـ 1825) وهو أحد أبناء النبلاء وأحد المثقفين من خريجي الأزهر كان يعيش في القاهرة أثناء وصول الفرق الفرنسية إليها. إنه أول من سجل هذه الأحداث وهو المؤرخ العربي الذي أولى هذه الحملة وهذا الاحتلال اهتمامه. اعتبر عبد الملك (1969) منهجية الجبرتي كما اعتبر الزاوية التي نظر منها إلى الأحداث أمرين حديثين. ليؤكد وعيه بالأحداث، بدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر بسرد سير الأمراء والعلماء. درس كتابات كبار المؤرخين الكلاسيكيين من أمثال الطبري والمسعودي وابن خلدون. واستخدم منهجاً علمياً دقيقاً، ثم لجأ إلى تسجيل الأحداث. تعتبر نصوصه «وثيقة لا غنى عنها حول الانطباع الفعلي للبعثة الفرنسية في مصر» (عبد الملك ص 203). لقد وصف الانطباع المشوب بالإعجاب تجاه المعهد الفرنسي الذي قام بزيارته بصحبة المشايخ والعلماء. إن الفهم الذي أبداه الجبرتي حول أحداث 1798 ـ 1801 على ما أظهر ذلك المثقف المصري (عبد الملك)، لا نجده في التحليل الذي قدمه عالم الإسلاميات لويس للمناسبة عينها. ما يظهر وجود حواجز ثقافية وأيديولوجية وما يبرز أيضاً المسافة الكبرى التي ما زالت تفصل بين الرؤية الأوروبية والرؤية العربية تجاه الأحداث نفسها.

مهما يكن موقف الجبرتي فإن مختلف الاختصاصيين قد توافقوا حول ما تركته هذه الحملة من انطباع ومن آثار طالت العلاقات بين أوروبا وبين العالم العربي ـ الإسلامي. منذ العام 1809 (بعد إعادة العلاقات الدبلوماسية بين فرنسا

النابليونية والأمبراطورية التركية) بدأت أولى البعثات المدرسية المصرية بالانتقال إلى فرنسا. ومن 1809 ـ 1818 انتقل 28 طالباً إلى أوروبا، وذلك بمبادرة من حاكم مصر الجديد، محمد علي. أطلق السلطان حركة إصلاحات واسعة، ومن ضمن ذلك حركة ترجمة وتبادل بعثات ثقافية مع أوروبا، خاصة مع فرنسا. وكان محمد علي من قادة الدول الشرقية التي واجهت قضايا ومستلزمات التحديث (عبد الملك ص 123). عام 1815 أسس محمد علي مدرسة عسكرية تبعاً لنموذج فرنسي. وعام 1816 أقام مدرسة مصرية للمهندسين تولى أساتذة فرنسيون إدارتها. فرضت هاتان المدرستان وجود مترجمين، فالطلاب لا يتقنون لغات أوروبية (الإيطالية والفرنسية)، ولم يكن المدرسون أيضاً يعرفون لا العربية ولا التركية. أرسل الطلاب المصريون أول الأمر إلى إيطاليا، (ربما لأن اللغة الإيطالية كانت حينذاك اللغة الإفرنجية في المتوسط). إلا أن التحول إلى فرنسا قد تمّ عام 1826، حيث أرسلت البعثات إليها لتمد الدولة المصرية بالصادرات التي قدر السطان أنه بحاجة إليها. أدى هذا العمل إلى دفع السلطان العثماني في إسطنبول ليرسل بدوره عام 1827 أول البعثات المدرسية التركية وكانت بعثة كبيرة ضمت 127 تلميذاً.

عام 1828 صدرت الجريدة الرسمية المصرية (وبالعربية). وكان العطار وهو أحد رجال العلم، مديراً لها. ثم ما لبث الطهطاوي أن صار رئيساً لتحريرها. لكن وبعد العام 1826 أخذ جومار وهو شخصية لها تأثيرها في العالم الباريسي الثقافي (كان قد شارك في الحملة على مصر وساهم في طباعة وصف مصر)، المبادرة لإحضار بعثة مدرسية مصرية لتدرس في فرنسا. وقد ضمت هذه البعثة الطهطاوي الذي يمكننا القول إنه كان «أول مثقف في العالم العربي». والواقع أن الطهطاوي قد سجل في شخصه الانتقال من المتعلم إلى المثقف، من العلامة التقليدي إلى العالم الذي عرف منهجية غربية. إن وضعية المثقف في العالم العربي ـ الإسلامي هي قبل أي شيء آخر وضعية مستوردة، أي دخيلة، فلم تكن نتاج تطور داخلي من داخل طبقة المتعلمين، بل ثمرة تطعيم خارجي أُدخل على هذه الطبقة: «كان المثقفون المصريون الأول نتاجاً مباشراً لجهود قام بها

المسؤولون بهدف تحويل دولهم وأنظمة حكمهم نحو نموذج يسير في الخط المتبع في أوروبا» (Vatikiotis, P. 123).

دخل الطهطاوي (1801 ـ 1873) عام 1817 إلى الجامع الأزهر. وفيه التقى حسن العطار، الذي سبق له وتعرف إلى ضباط بونابرت (لقد سبق له أن علم مبادىء العربية لبعضهم). لقد كان الاحتكاك بهؤلاء الأوروبيين بمثابة وحي فعلي له. ثم قام بعد ذلك برحلات قادته إلى سوريا وإلى تركيا. وكان العطار هو من اقترح على محمد علي أن يرافق الطهطاوي بعثة الطلاب المسافرة إلى فرنسا عام 1826. لقي الطهطاوي في باريس استقبالاً حميماً من قبل الجمهور الباريسي المثقف، كما التقى العديد من المستعربين الفرنسيين وبخاصة سلفستر دي ساي، الذي اعتبره الطهطاوي «فرنسياً متميزاً ورجلاً يحظى بالاحترام، وصاحب شهرة في أوروبا لإلمامه باللغات الشرقية ومنها العربية والفارسية بشكل خاص... إلا أن قراءاته كانت خالية من اللكنة العربية، ومع أنه لا يتكلم العربية إلا بصعوبة، إلا أنه يتميز بمعرفة لا مثيل لها». توصل الطهطاوي لاحقاً للاحتكاك مباشرة باللغات الأوروبية وبالمستشرقين، وإلى النظر إلى اللغة العربية بشكل يجعل من مقامها مقاماً نسبياً، أي إنه توصل إلى إزاحتها عن عرشها حيث كان ينظر إليها كمقام تقليدي لا يمكن تقليده. ثم إنه اكتشف بإعجاب كيف تكون لكنة الذين لا يتكلمون العربية، أو لا تكون لغتهم العربية اللغة الأم حين ينتقلون إلى التحدث بالعربية. على الجملة لقد اكتشف الطهطاوي أن بإمكان اللغة العربية أن تكون «لغة غريبة». كما اكتشف أيضاً أن التاريخ لا يبتدأ في كل مكان، وأنه لا يبتدأ بالضرورة مع التقويم الهجري.

عاد الطهطاوي إلى مصر عام 1831. وكان شيخه العطار من المعجبين بنجاح رحلته وقد تابع رعايته له. عام 1834 نشر الطهطاوي وقائع رحلته إلى فرنسا تحت عنوان «تلخيص الأبريز»، وقد عرف الكتاب نجاحاً كبيراً وصار موجزاً بيد كل الإصلاحيين المصريين لقد كان الطهطاوي إلى حد ما في كتابه المؤرخ الأثني العربي لأوروبا القرن التاسع عشر. أبدى إعجابه بالتربية وبالعلوم الفرنسية. فالعلماء الفرنسيون كما يروي، هم علماء لا في مجال العلوم الدينية

وحسب بل في العلوم الدنيوية أيضاً. والعلماء الفرنسيون ليسوا كهنة كما هم «العلماء المسلمون». والتقدم العلمي لا ينقطع في أوروبا، والمدارس في باريس، برأيه هي أكثر تفوقاً مما كان عليه الأزهر. ففي باريس يتعلم المرء العلوم الطبيعية ويتعلم أيضاً العلوم التقنية. كما يدرس أيضاً اللغات الشرقية (العربية والفارسية والتركية والسريانية والصينية). أشار الطهطاوي أيضاً إلى أهمية المكتبات والصحف: كما أشار إلى أعدادها وحجمها (فبعض المكتبات تضم زهاء 300,000 كتاباً مطبوعاً!).

يبدو أن لدى الأوروبيين حساً فطرياً يدفعهم للحشرية والابتكار والبحث والتقصي، أن لهم حساً نقدياً. لقد أعجب بالحرية وبتفوق واستعلاء النساء في باريس (مع أن ذلك بدا له مثيراً للريبة)، كما لفته قلة احترام الشباب للأجداد. ثم إنه فوجىء بالتعددية الدينية: الكاثوليك إلى جانب البروتستانت وأيضاً اليهود... كما أنه دهش لقلة التدين الظاهرة عند الأوروبيين: فهم لا يمارسون إطلاقاً الشعائر الدينية، ولا يبدوا إطلاقاً أنهم مؤمنون. ما يثبت بحسب أبو لغد، (1963) أن الطهطاوي لم يتعرف كلياً إلى «العلمنة»، أو أنه لم يَعِ أن العلمنة قد طالت جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية في أوروبا. لَقد فكر أن المسيحية ما زالت في قلب حياة أوروبا الغربية (خلافاً لما يراه لويس الذي اعتبر أن الرحالة الأتراك والمصريين قد أدركوا بسرعة وجود هذه العلمانية أو هذا «الإقلاع عن التدين» وأنهم قد أصيبوا بالدهشة، بل بالصدمة إزاء هذه العلمانية التي يفترض أن يكون المجتمع الفرنسي قد عرفها وعاشها).

يرى بعض المثقفين العرب المعاصرين (ومنهم عبد الملك 1969) في الطهطاوي المؤسس للتأريخ العربي الحديث. معه ولد الوعي التاريخي في الإسلام، تحصيل العلم التاريخي على الطريقة الغربية مع ما يفترض ذلك من نسبية ثقافية وأخلاقية. بعد عودة الطهطاوي إلى مصر بدأت حركة ترجمة للنصوص التاريخية الأوروبية. وهذا ما قاد المثقفين المصريين، والعرب عامة، ليعوا مدى اتساع العالم، وليدركوا أن الإسلام ليس بالوحيد في العالم، وبأنه ليس أيضاً مركز العالم. إن اكتشاف التاريخ بهذا الشكل قد

أوجد أيضاً، وبحسب عبد الملك شعوراً قومياً لدى المصريين، خاصة بعد أن كتب الطهطاوي كتاباً عن تاريخ مصر يمتد من العهد الفرعوني حتى الفتح العربي (الجزء الأول) ثم من بداية الإسلام وحتى العصر الحديث (الجزء الثاني). «مع الطهطاوي تحول التأريخ إلى تاريخ، إلى تاريخ بوصفه علماً. . . (حيث نجد) الصرامة والحداثة في المنهج المتبع» (عبد الملك ص 210).

بشكل عام، لقد كان للاحتكاك مع الاستشراق الفرنسي نتائج مباشرة كبيرة وعامة على الثقافة المصرية: وكان لذلك فائدته على التاريخ وعلى الأدب الإسلاميين، ما أدى إلى نهضة اللغة العربية، وهو أمر تولاه بشكل خاص السوريون واللبنانيون (Vatikiotis 1969, P. 98).

حـــركـــة الـــترجمـــة وولادة الصحافـــة

عام 1835 تأسست في القاهرة «مدرسة الترجمة من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية» وقد تحولت بعد العام 1841 إلى «مدرسة اللغات والمحاسبة». وفي هذا الإطار تمت ترجمة العديد من الكتب ـ الإيطالية والفرنسية ـ مما كان يستخدم آنذاك في مدارس أوروبا. بعد العام 1830 جرى التخلي عن الإيطالية لصالح اللغة الفرنسية: يمكن شرح هذا التعديل بغلبة حضور شخصيات فرنسية على درجة من الأهمية (مدرسون ـ مستشارون) خاصة في مصر (الكولونيل سيف Sève، كلوت باي الخ. . .) هذا إلى جانب جماعة من التقنيين ظل لهم الأثر البالغ حتى العام 1920.

أعادت مصر طباعة بعض الترجمات التي سبق أن نفذت في إسطنبول قبل عدة سنوات. نذكر أنه جرى إعداد الطلاب الذين أرسلوا إلى باريس ليكونوا مترجمي المستقبل. ففي عام 1837 أصبح الطهطاوي نفسه مدير مدرسة الترجمة. وكان مكتب الترجمة يضم أقساماً أربعة: الرياضيات، الطب الفيزياء والآداب، والفن العسكري. أما الأهم في الترجمات فقد تركز على المجال التقني ونادراً ما وجدنا ترجمات في العلوم الصرفة. حظي التاريخ وكذلك الجغرافية بأهمية

متوسطة. أما موقع كل من الفلسفة والمنطق والعلوم فكان جد متدنٍ (أبو لغد 1963 ص: 59). في مجال الأدب، ترجم لكل من فولتير ومونتيسكيو ومكيافيلي وفنلون وموليير ولافونتين، وقانون نابليون. أما عدد الكتب المترجمة فكان كبيراً بالفعل (إذ بلغ الألفين ما بين 1835 و1848 بحسب أبو لغد). أما نوعية الترجمة فقد انخفضت بالتدرج. ما هي آثار هذه الحركة الهادفة للدخول في علاقة مع الفكر الأوروبي؟. يرى أبو لغد أنه في القرن التاسع عشر لم يصر إلا إلى نقل «البناء الفوقي» للثقافة الغربية، ولم يتح للإسلام التعرف بحق على القواعد الذهنية العميقة التي أمنت التحول في الغرب. وهذا ما يفسر بحسب كاتبنا، السبب الذي حد من مفاعيل هذا الالتقاء الذهني والثقافي، أقله في الفترة الأولى. ومع ذلك فقد ساعدت الترجمة في خلق شعور من الاحترام إزاء المعرفة الغربية. ومنذ هذه الفترة أيضاً شرع المترجمون بنقل أعمال المستشرقين الغربيين.

انتشرت اللغة الفرنسية في أوساط النخبة المتعلمة في مصر. ففي العام 1876 جرى تأسيس محاكم مختلطة تستخدم فيها الفرنسية إلى جانب اللغة العربية. وفي نهاية القرن التاسع عشر (بعد 1870) شهد عدد الترجمات ارتفاعاً مذهلاً، كما أن الترجمات نفسها كانت عرضة لفحص نقدي ولقراءات متعمقة. من الآن وصاعداً باتت مصر (والجماعة العربية ـ الإسلامية) على اطلاع وافٍ على أحوال بقية العالم، بأحوال سائر البلدان وبعاداتها وبتاريخها. ومن ثم لم يعد بالإمكان الركون إلى الفرضية السابقة التي تجعل من الأوروبيين «فرنجة» أو «مسيحيين». أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فإن الترجمات قد طالت أيضاً العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية. كما ترجمت نصوص في الطب، والعلم الصرف، وفي الفلسفة والنظرية السياسية والقضاء. وقد ظلت مصر حتى العام 1870 مركز هذا الالتقاء مع أوروبا. وبعد هذا التاريخ صارت سوريا (لبنان) مركز الترجمة الأكثر أهمية.

أصبحت الترجمة أكثر يسراً بسبب إدخال المطبعة إلى العالم العربي. نذكر أن بونابرت كان قد أدخل الصحافة إلى القاهرة عام 1798. وفي العام 1820

أنشأت مطبعة بولاق، وبمبادرة من الحكومة المصرية. وعام 1827 تأسست مطبعة مدرسة الطب التي كانت برعاية كلوت باي، وفي الوقت نفسه كان الفرنسيون يديرون في الإسكندرية مطبعة أخرى. وما بين 1868 و1870 نجد في الإسكندرية مطبعتين خاصتين. كما نرى أدت الطباعة لانتشار الكتاب. ثم ما لبثت المطبعة أن أوجدت الصحافة.

قام نابليون بونابرت عام 1798، ولغرض دعائي لا إعلامي بطبع جرائد بلغة فرنسية: من ذلك Le courier de l'Egypte وأيضاً La décade egyptienne. ولم تظهر أول جريدة عربية إلا عام 1828. وكان الطهطاوي قد عبر عن انطباعه الشديد الإعجاب بالصحف والجرائد التي تظهر في باريس. وبعودته إلى مصر أسس، وإن بعد وقت متأخر بالفعل (عام 1870) مجلة «روضة المدارس». عام 1866 ظهرت أول جريدة سياسية «نادي النيل» التي دعمت سياسة الخديوي. أما جريدة الأهرام وهي الأكثر شهرة فقد تأسست عام 1870 بمبادرة من اللبنانيين، الإخوة تقلا. وقد استقطبت وبسرعة جمهوراً واسعاً من المثقفين والأعيان والموظفين. وبعد العام 1878 صارت الأهرام المدافع عن الديمقراطية على الطريقة الغربية. وفي العام نفسه أيضاً أي 1870 ظهرت أول مجلة علمية تصدر باللغة العربية «النهضة الحرة» وقد أصدرها سوريون أيضاً. ومع ذلك فإن الصحافة الوطنية (باللغة العربية) كانت أكثر تأخراً إذا ما قيست بالصحافة الصادرة في مصر وبلغات غريبة. فالصحافة هذه قد ضاعفت من إصداراتها بعد العام 1840 وكانت باللغة الإيطالية: (Spettatore Egiziano, 1846) وأحياناً بالإنكليزية، وإن كانت غالبية الصحف قد صدرت بالفرنسية: Le Moniteur egyptien (1833) و la presse egyptienne، وLe Sphinx، و le Bulletin de l'instut egyptien (1859) و l'Echo d'Europe (1862)، و le progré، و l'Egypte، و le phare d'Alexandrie وسواها. ما نعاينه كان اندفاعة هامة عرفتها الصحافة المصرية سواء بالعربية أو باللغات الأوروبية خاصة ما بين عام 1863 و1879. ثمة صحافة عربية أخرى أخذت بالتطور في بيروت (بدءاً من العام 1873)، وفي الإسكندرية (بدءاً من العام 1876). شكلت ثورة عرابي باشا (1882) ضد السيطرة البريطانية، ثم احتلال

مصر بعد هزيمة هذا الأخير مرحلة جديدة من مراحل تطور الصحافة المصرية. شهدت الحقبة بداية تحرك سياسي جماهيري. وانقسمت الصحافة إلى حزبين: بين مؤيد للإنكليز، وبين مناهض لهم، بين مؤيدي عرابي وبين خصومه، بين مؤيد للخديوي وبين خصم له. فجريدة الأهرام على سبيل المثال كانت جريدة مناهضة للبريطانيين وقريبة من العثمانيين. حوالى العام 1895 حدث انشقاق آخر بين المجلات والجرائد التي تطبع في مصر وتدار من قبل مسيحيين سوريين مهاجرين، وبين باقي الصحافة. إنها الحقبة التي شهدت صدور جرائد إسلامية محافظة، تعارض الإصلاح الإسلامي الذي بشر به محمد عبده.

المثقفون العرب الأوائل

كان الاحتكاك بأوروبا سبباً أدى إلى ولادة «المثقفين» العرب. لذلك ليس مستغرباً أن يكون المثقفون العرب رحالة في أول الأمر، عادوا من أوروبا، أو هم من المنفيين إليها. شرع الصحافيون والكتاب العرب بالرحلات إلى أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. هذه كانت حالة علي مبارك، وجمال الدين ومحمد عبده. ثمة مثقفين عرب عاشوا في المنفى في باريس: محمد عبده، سعد زغلول، مصطفى كامل... أهم «رحالة» بالمعنى الأوروبي لهذه الكلمة؟ ربما كان الأصح القول، إنهم كانوا طلاباً، مهاجرين أو منفيين. في القرن الثامن عشر نجد رحالة عرباً أتوا إلى أوروبا (خاصة من المغاربة)، وقد ترك بعضهم، وإن نادراً، بعض الروايات القصيرة المخطوطة. عن القرن التاسع عشر نجد 18 تقريراً مكتوباً، طبع ونشر من قبل رحالة عرب أتوا إلى أوروبا. علينا الانتظار حتى الأعوام 1890 ـ 1900 لنشهد رحالة بحق، أو «سواحاً» يأتون إلى أوروبا، لا سيما إلى باريس (Louca, P. 27). يختلف هؤلاء الرحالة العرب على ندرتهم عن العديد من الرحالة ـ السواح الأوروبيين الذين وجهوا أشرعتهم نحو مصر والشرق الأدنى خلال القرن التاسع عشر، بهدف البحث عن الغرابة، أكثر من البحث من المعرفة (راجع: J.M. Carré, 1990). لنتذكر العبارة الفظة التي أطلقها فلوبير: «المستشرق: إنه رجل ترحل كثيراً».

سواء كانوا طلاباً يدفعهم الفضول أو أصحاب اختصاص يودون استكمال معارفهم والتثاقف مع الغرب، فالرحالة العرب في معظمهم (وبحسب أنور لوقا، ص 245)، قد افتقدوا الفطنة والانتباه والجهوزية. يمكن شرح ذلك أيضاً، وإن لم يكن هذا بالتفسير الوحيد، بغياب المساعدة من قبل الوسطاء، أمثال المثقفين والمستشرقين الأوروبيين. ربما كان الطهطاوي الاستثناء الأوحد إذ كان محمياً ومرعياً من قبل جومار وسلفستر دي ساسي وكوسان دي برسغال. أما علي مبارك ومحمد عبده فلم يحصلوا على مساعدة المستشرقين. ثم إن الفضول عند هؤلاء كان مخفّفاً بفعل إرادة البقاء على وفائهم للإسلام، والبحث عن هوية (وإرادة حمايتها من الآخرين)، ما أثر بشكل ما على البحث في الغيرية. «وعلى الجملة لقد كان الرحالة المصريون إلى أوروبا، مصريون أكثر منهم رحالة»، (Louca, P. 249).

يتفق المؤرخون على التمييز بين حقبتين رافقتا احتكاك مصر مع أوروبا: قبل عام 1870 وما بعده. قبل العام 1870 كان الفاعلون في التغيير الثقافي من أهل البلد بشكل خاص. فالتحول إلى الغرب كان يمر عبر عرب كانوا على احتكاك مباشر أو غير مباشر مع الغرب: مترجمو الكتب، أو كتاب قصص الرحلات. ثم إن هذه الفترة كانت أيضاً فترة ولادة «المثقفين». حيث جرى التمييز بين «المثقفين» الحديثين وبين العلماء والمتكلمين.

كون العرب قبل عام 1870 صورة ملائمة عن الغرب، مع بقائها صورة أحادية الجانب ومبسطة أيضاً. بحث المثقفون الرواد عن مفتاح التحديث في الإصلاحات التي تتيح لبلادهم التشبه بأوروبا: حياة دستورية، حريات عامة، عدالة علمانية، بحث حر، وتربية ذات بعد علماني. رأى بعض العرب، وإبان هذه المرحلة في الغرب أكثر من مطور ومنتج لأدوات تقنية وعسكرية متفوقة. لقد رأوا في أوروبا تفوقاً كاملاً شاملاً، إلا فيما يخص المادة الدينية (ولهذا التقييد دلالته!) إذ إنه وبدءاً من هذه الحقبة قد ابتدأ ما سماه البعض. «بالتمجيد العربي». فالغرب لم يتلق الوحي الإلهي الأخير، فتالياً هو من الناحية الروحية في مرتبة أدنى من الإسلام.

وأن يكون الغرب مسيحياً فذلك لم يمنع حينذاك أن يتم الاعتراف به بوصفه حاملاً لعناصر ثقافية يمكن تبنيها من قبل البلدان العربية. من خلال هذه الرؤية وفي خضم هذه السيرورة قدر للبنان أن يلعب دوراً هاماً بوصفه وسيطاً. نعلم جميعاً الدور الذي لعبه المبشرون المسيحيون في لبنان، كما في مصر وتركيا أيضاً. إذ أوجد هؤلاء المدارس التي لم يكن طلابها من المسيحيين بالضرورة. ففي لبنان عرف المبشرون دون شك نشاطاً فعالاً ومسنوداً وهو النشاط الأقدم أيضاً. إذ شرعوا بتدريس اللاهوت، والحقوق والقانون إلى جانب الطب والآداب والعلوم السياسية. إلا أن مصر هي التي لعبت الدور الأهم في هذه الحقبة التاريخية الأولى (أبو لغد ص: 159؛ عبد الملك ص: 160 ـ 185). لقد كانت مصر بشهادة عبد الملك مركز حركة التغريب ما بين 1800 و1870. لقد كانت مصر من بين كل بلدان العالم العثماني، البلد الذي شكل ممراً أساسياً للمثقفين العرب: لقد كانت أرض منفى، كما كانت أرض لقاء.

بعد العام 1870 عرفت حركة التقارب مع أوروبا بعض التطورات، إذ بدأنا نلمس بعض التجديد على الصعد الاقتصادية والتقنية: مثل إنشاء خطوط حديدية؛ تطور زراعة القطن، حفر قناة السويس. فكان لهذه المنشآت الجديدة نتائج اجتماعية وسياسية من حيث تطور الهجرة الأوروبية إلى مصر، وبخاصة إلى الإسكندرية. وبالتالي لم يعد لمصر الخيار، أو لنقل إن هامش مناورتها تجاه التغريب قد تقلص، فكان أن قبلت بالوقع الأوروبي عليها شاءت ذلك أم أبت. ثم ما لبثت مصر أن خسرت سلطتها السياسية واستقلالها مع بداية الاحتلال الإنكليزي عام 1882. من الآن وصاعداً سيكون لقوى التغيير الغربية الأهمية الأكثر حضوراً.

لعبت البعثات التبشيرية الغربية دوراً متنامياً، خاصة في مجال التربية. فالكلية البروتستانتية في سوريا تأسست في بيروت عام 1866 (ثم صارت فيما بعد الجامعة الأميركية في بيروت). أما جامعة القديس يوسف الكاثوليكية فقد تأسست عام 1874. ثم تتابعت ترجمة الكتب الأوروبية بشكل متصاعد. وربما لعب لبنان في هذه الفترة دوراً فاعلاً يفوق ما تم في فترات سابقة. فمن الآن وصاعداً بتنا

نشهد أن المثقفين قد وسعوا معلوماتهم المتوازنة والمطابقة مع تحولات التيارات الكبرى في الثقافة الغربية. ثم ما لبثت هذه المعارف أن أثرت في جو الإسلام الثقافي بالذات. فهذا بطرس البستاني وهو كاتب لبناني يحدثنا عن «تفرنج» الثقافة العربية في كتاب طبع في بيروت عام 1869. وبدءاً من هذه الفترة بتنا نشهد تحوّل جزء كبير من الشبيبة اللبنانية في بيروت إلى اللغة الفرنسية معرفة واستخداماً.

إلا أن هذا الدور الطاغي لفرنسا لم يكن دون حدود. فطيلة النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت فرنسا نموذجاً: لقد كانت وحدها التي ترمز إلى أوروبا وإلى الحداثة. أما بعد عام 1850، وبشكل خاص بعد العام 1870 (هزيمة 1870!)، اكتشف العرب بقية البلدان الأوروبية: بريطانيا (وقد صارت قوة محتلة)، ألمانيا وإيطاليا. ثم اكتشفوا أيضاً أميركا الشمالية (ثمة حركة هجرة لبنانية على جانب من الأهمية قد بدأت في هذه الفترة إلى الولايات المتحدة)، وأميركا الجنوبية (ثمة هجرة لبنانية مهمة انطلقت أيضاً باتجاه الأرجنتين). ثم كانت ترجمات أخرى عن الإنكليزية، ثم لاحقاً عن الألمانية والأمريكية والروسية. ثم إن الرحالة العرب (طه حسين، توفيق الحكيم، هيكل، حسين فوزي، يحيى حقي) وبالرغم من محبتهم لفرنسا ومن اتقانهم الفرنسية قد زاروا بلداناً أخرى غير فرنسا. إن نموذج الحداثة لم يعد فرنسا ما بعد الثورة. إذ لم تلبث أيديولوجيات مضاربة آتية من أوروبا أن دخلت البلدان العربية: الليبرالية، الاشتراكية، الفوضوية، والماركسية. ومع ذلك فإن فرنسا التي لا تحمل مثل بريطانيا سمة القوة الاستعمارية، ستلعب بعد العام 1900 دوراً ثقافياً وفكرياً على جانب كبير من الأهمية.

النهضة والإصلاحات

شرع المثقفون العرب بتطوير الأيديولوجيات، وتطوير أنظمة خطاب شاملة تحاول استدراك الموقف الثقافي في البلدان الإسلامية ومتلمسة الازدهار في الغرب. فأوروبا وبنظر العديد منهم قد استفادت من الاحتكاك مع الإسلام الذي كان آنذاك مركز العالم (وهذه هي أطروحة الطهطاوي) حتى في الأوقات التي اتسم فيها هذا الاحتكاك بالعنف (الحروب الصليبية، إسبانيا، إيطاليا). لقد

تعلمت أوروبا كثيراً من المسلمين: لذلك فعلى المسلمين اليوم (1870) عدم القنوط من حالة التأخر النسبي التي هم عليها، وهي حالة طارئة ويمكن تجاوزها؛ فبإمكانهم استعادة موقع يجعلهم إن لم يكن متفوقين فأقله على قدم المساواة مع أوروبا. لا بد من التزوّد بكل العلم الغربي، وهضمه، باستثناء علم اللاهوت بالطبع.

أبدى مثقفو هذه الحقبة إعجاباً كلياً بالأنظمة الدستورية وبالديمقراطية البرلمانية. كما كانت مطبقة في أوروبا الغربية. فأوروبا كانت متفوقة على بلدان الإسلام وفي الكثير من الميادين: النظام السياسي، العلم، التكنولوجيا، لكن الإسلام يتفوق في روحانيته، التي تتعارض والمادية الأوروبية (الأفغاني). ثمة ثنائية منفصلة بين «الإسلام والغرب»، فعند الطهطاوي نجد لأول مرة في الآداب العربية عبارة «البلاد الغربية»، في إشارة منه إلى الغرب، في مقابل الإسلام. ثمة عالمان متميزان على احتكاك مباشر، ويختلفان في الثقافة إنهما «البلاد الإسلامية والبلاد الغربية». تملك البلاد الإسلامية الشريعة، أما البلاد الغربية فتملك المعرفة العلمية. هنا يواجه الشرق الروحي الغرب المادي.

يقوم كتاب الطهطاوي على قناعة فحواها القول بتفوق العلم الغربي مقارنة مع العلم العربي، وضرورة اكتساب العرب لهذا العلم. وهذا ما سيردده بعده العديد من الكتاب والرحالة العرب وعلى مدى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. هذه كانت أيضاً حالة خير الدين، الموظف التونسي الرفيع الذي عمل في خدمة الخليفة في إسطنبول، والذي سافر إلى فرنسا ما بين 1867 و1886. وهي أيضاً حالة محمد أمين فكري الذي قدم إلى أوروبا عام 1889 مبعوثاً إلى المؤتمر الشرقي في أستكهولم. إنها أيضاً حالة كبار المثقفين الذين كانوا صانعي ما نتوافق على تسميته «بالنهضة». النهضة العربية مع نهاية القرن التاسع عشر. وسأقول كلمات مختصرة في ذلك في محاولة مني لموقعتهم إزاء التيارات الفكرية الكبرى في أوروبا.

عاد علي مبارك (1824 ـ 1893) من فرنسا حيث كان أحد أفراد المدرسة الحربية المصرية في باريس ما بين 1844 و1849. لقد أقام إذاً وقتاً طويلاً في

فرنسا (خمس سنوات)، وكان مثل الطهطاوي أحد المعجبين بالمكتبة الوطنية هناك، وقد قام لاحقاً بالإسهام ببناء المكتبة الخديوية في القاهرة، تم ذلك حين كان وزيراً [للسلطان] مصر. ثم أوجد في مصر نظاماً تعليمياً يشابه ما عرفه في فرنسا، ويتكون من مستويات ثلاثة: الابتدائي، الثانوي والعالي. ثم أرسى نظام مدارس المعلمين ثم شرع بتدريس بعض المواد بالفرنسية أو الإنكليزية: التاريخ، الجغرافيا والعلوم الطبيعية. ثم أنشأ المدرسة الشهيرة التي عرفت بدار العلوم.

أما محمد عبده (1849 ـ 1905) فقد درس في الأزهر بدءاً من العام 1866. وفي القاهرة التقى بجمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897) ليعمل الاثنان معاً بعد ذلك من 1871 حتى 1879. عام 1877 أنهى عبده دراسته في الأزهر ليتخرج أستاذاً. وبناء على نصيحة الأفغاني تحول إلى صحافي ينشر مقالاته في «الأهرام» وفي جريدة «مصر». انتقد محمد عبده ثورة عرابي، ثم انتقل إلى المنفى عام 1883، إلى بيروت أولاً ثم إلى باريس حيث التقى بجمال الدين الأفغاني مجدداً.

وصل الأفغاني إلى باريس عام 1883 وراح يتردد على الأوساط الأدبية لاقياً الترحيب من الصحفيين والمستشرقين. التقى رينان، الذي قرر إلقاء محاضرة في السوربون (1883) حول «الإسلامية والعلم». حاول رينان إثبات عدم التوافق بين الروح العلمية والإسلام. الأمر الذي لم يرق للأفغاني الذي ذكر أن المسيحية في القرون الوسطى قد تصدت بدورها للعلوم. ثم إن الأفغاني كان يحلم بتجديد الإسلام وبقيام حركة سياسية «تشمل الإسلام بكليته».

أصدر محمد عبده مع الأفغاني عام 1884 مجلة العروة الوثقى التي لم تدم إلا لبضعة أشهر. منذ ذلك الحين أظهر محمد عبده غيرته على الإسلام ودفاعه عنه، كما ظهر ناقداً تجاه الصحافة وتجاه التربية الحديثتين. عام 1885 ترك باريس ليتوجه إلى بيروت مدرساً علم الكلام. وبعودته إلى مصر عام 1888 تفرغ للإصلاحات الفقهية والاجتماعية والتربوية والروحية. زار بعد ذلك فرنسا لمرات عدة ولكن لأوقات قصيرة. ثم زار بريطانيا وتونس والجزائر وصقلية. لقد بشر بإسلام متجدد يمتاز بالتسامح وحرية الضمير وبالتعبير الحر عن الآراء. ثم شرع مبدأ الاقتراض بالفائدة، وأكل ذبيح غير المسلمين ولبس الزي الأوروبي. لقد

أجاز لبس الطربوش، ما اعتبره زينة وسطاً بين التقليد والتغريب الكلي (بعد سنوات من ذلك سيقوم توفيق الحكيم باعتمار البرنيطة الفرنسية). لقد أراد إصلاح اللغة العربية وتحديث الأزهر. لكنه تعرض لهجوم المحافظين الذين اعتبروا أن «كل من يذهب إلى فرنسا فهو كافر أو زنديق».

شهدت السنوات بين 1830 و1880 تقارباً بين السلطة السياسية والمثقفين (Vatikiotis, P. 124). فكانت هذه السنوات العصر الذهبي للتقدم الثقافي والعقلي في مصر. إنه عصر النهضة العربية. كانت السمة المميزة والسائدة في أوساط المثقفين العرب تجاه الغرب والتغريب هي القبول الانتقائي لبعض العناصر الثقافية، على قاعدة الشريعة التي تظل المعيار الأساسي الواجب احترامه. إلا أن مسألة الحدود والفواصل بين المجالين كانت مسألة مطروحة. فالطهطاوي يرى، بما أن الشريعة قد تأسست على العقل، فإنه لا مجال لوجود عدم توافق بين العلم الغربي وبين الشرع في الإسلام. ومع نهاية القرن التاسع عشر بدأت بعض ردات الفعل المناهضة للغرب بالظهور. لقد بدأ الإسلام يعي مدى التهديد الذي يشكله التغيير تجاه التقليد والهوية العربية.

بعد الأعوام 1914 ـ 1918 عادت القوى المحلية لتجدد المبادرة واتخاذ الدور الأول. إلا أن هؤلاء القائلين بالتغيير الثقافي، وهم من أهل البلاد (وكانوا إما من المثقفين أو الكوادر الأخرى) كانوا قد صاروا بدورهم ممن أخذ بالتغريب. من مثقفي هذه الفترة نشير إلى رشيد رضا (1865 ـ 1935) المولود في لبنان، والذي تابع دراسات قرآنية تقليدية، إلى جانب الدراسات الحديثة. تعلم الفرنسية وتأثر بكل من الأفغاني ومحمد عبده. عام 1897 ترك لبنان وارتحل إلى مصر. وفي القاهرة أسس عام 1898 مجلة المنار التي صارت الأداة الأكثر تأثيراً في الإصلاح كما بشر به محمد عبده. نشر رضا تفسيراً للقرآن الكريم (تفسير المنار) وحاول أن يجد الأسباب التي دفعت البلاد الإسلامية للتأخر قياساً على أوروبا. فالدينامية الغربية كانت بحسب ما أورد، متأتية من قوة القومية السائدة في أوروبا وهي قوة حلت مكان سطوة الدين وسيطرته. رفض فكرة التقليد

الأعمى وفكرة الجمود. فمن واجب المسلمين دراسة العلوم الحديثة. من هنا إذا كان حاملاً للإيديولوجية السلفية وللإيديولوجية الإصلاحية. طالب بشكل خاص، بفتح أبواب «الاجتهاد»، وبالطبع على أساس القرآن والسنّة. اقترح رضا العودة إلى إسلام السلف. معلناً الالتزام بالقرآن وبصحيح الحديث. من هنا كانت دعوته إلى التمييز النقدي في الأحاديث لفصل الموضوع منها عن الصحيح. تحقيقاً لهذا الهدف اقترح إحياء الاجتهاد وأعمال الفكر الحر. علماً إن حق الاجتهاد سيظل محصوراً بالعلماء، أي بالذين حصلوا اختصاصاً شخصياً أو عبر مؤسساتهم يخولهم الحق في الاجتهاد.

إذا كانت أفكار رشيد رضا قد طغت على الساحة الأيديولوجية المصرية مع بداية القرن العشرين، فهو لم يكن بالمثقف الوحيد آنذاك، إذ ثمة مثقفون آخرون سيلعبون أيضاً دوراً مميزاً. كان هؤلاء في معظمهم من أصدقاء فرنسا. نشير بشكل خاص إلى كل من لطفي السيد ومصطفى كامل، وهما الأكثر فاعلية في الحقل السياسي (لدرجة أنهم يعتبرون أحياناً من رجال السياسة). أسس أحدهم «الحزب الوطني» وكان الآخر منظِّر حزب الأمة. تميزت هذه المرحلة أيضاً بقيام الإنكليز بتعزيز سيطرتهم على مصر، ساعدهم في ذلك ما مارسه اللورد كرومر من سطوة ودهاء، والذي كان رسمياً مجرد قنصل يمثل بريطانيا العظمى، لكنه كان بالفعل الأقوى في بلاد النيل (كان يخاطب خديوي مصر باللغة الفرنسية).

اختار لطفي السيد محمد عبده معلماً لتفكيره. درس القضاء والفلسفة (في سويسرا). أما مصطفى كامل فكان رحالة كبيراً: زار باريس ولندن وجنيف وفيينا وبودابست وإسطنبول. كان محباً للفرنسية، ومناهضاً للإنكليز. لم يتحدث لطفي السيد عن أوروبا إلا نادراً (ليروي أحاديث عن عطلاته في باريس أو في لندن)، أما مصطفى كامل فكان يقوم بذلك بكل إرادته. اعتبر كامل الغرب بلداً «متحضراً» أما أوروبا الشرقية (حيث كانت دول البلقان تحت السيادة التركية) فلم تكن كذلك. ثم إنه ميز بين المسيحية والتي هي ديانة حية وبين العالم المسيحي، كحقيقة حضارية لم تعد موجودة. اتخذ هذان المفكران مواقف متميزة، غالباً ما اتسمت باتخاذ آراء مزدوجة تجاه أوروبا. كان لطفي السيد على الجملة مرحباً

بانتشار الأفكار الغربية. أما مصطفى كامل فأبدى حساسية تجاه العدوان الغربي المتمثل بالإمبريالية الإنكليزية. ومع ذلك فقد كتب يقول: «إنه لا إمكانية للبقاء بالنسبة للشعوب ما لم تأخذ بطريق الحضارة الغربية» (نقلاً عن Aclimandos, P. 258). لم يأخذ لطفي السيد بفكر المد العربي أو المد الإسلامي. لقد كان قومياً مصرياً. أما كامل وخلافاً لزميله فقد اعتبر المصريين ذواتاً عثمانيين: فعليهم أن يكونوا جزءاً من الأمة الإسلامية التي يوجهها الخليفة من إسطنبول.

محبو فرنسا والفرنكفونية المصرية

أصبحت مصر ما بين 1882 و1936 مستعمرة بريطانية. ومع ذلك فلم تصبح اللغة الإنكليزية لغة معتمدة بشكل عام ومنهجي من قبل العلماء والمثقفين. انتشرت الإنكليزية في أوساط الإدارة، في حين ظلت اللغة الفرنسية اللغة الثقافية التي يرجع إليها، اللغة الأكثر سيطرة في أوساط المثقفين. اللغة الحاملة لامتياز مرموق. درست اللغة الفرنسية في المدارس الدينية، وكانت الأوسع انتشاراً في شوارع الإسكندرية ضمن الجالية الغربية البالغة الأهمية، كما كانت لغة العديد من الجرائد والصحف. عرف النشاط الفرنكفوني في القاهرة، وكذلك في الإسكندرية دفعاً جديداً بعد العام 1920 واستمر ذلك حتى قرابة العام 1950. ساعد الانسحاب النسبي للإنكليز بعد الاستقلال الرسمي لمصر عام 1922 على توسع اللغة الفرنسية.

ظلت الإسكندرية ما بين 1920 و1930 المدينة الكوزموبوليتية بامتياز. أما القاهرة فقد أصبحت مركز جذب الأنشطة الثقافية الفكرية. ففي عام 1917 نجد قرابة 50,000 نسمة ممن يتكلمون الفرنسية في القاهرة. وقرابة العام 1935 نجد في القاهرة أيضاً قرابة 200 مطبوعة عربية و65 مطبوعة بلغات أجنبية (منها 44 باللغة الفرنسية). وفي الإسكندرية نجد 20 مطبوعة من أصل 31 بلغة فرنسية أيضاً. إننا لا نجد فرنكفونية وحسب، بل محبة لفرنسا وإن كان ذلك في جزء كبير منه إظهار ردة فعل تجاه الإمبريالية الإنكليزية. كان عدد الكتاب الفرنكفونيين كبيراً نذكر منهم: ج .حنين، أ .كوسيري، أ .جابي، هـ .كوريل، أ .راسيم.

وسواهم. كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية قد اتسمت بتأثير فرنسي ظاهر ولهذه الأسباب توجه طلاب علم الاجتماع في الجامعة المصرية، وهي جامعة خاصة تأسست عام 1908 وشرعت تدريس العلوم الاجتماعية منذ العام 1925، إلى فرنسا بشكل خاص ولا سيما إلى السوربون حيث اكتشفوا العلمانية على طريقة دركهايم. قام العديد من الطلاب النابهين بزيارة باريس، وبعد أن صاروا من المثقفين الذائعي الصيت عملوا على نشر الثقافة الفرنسية في مصر ما بين الأعوام 1930 و1940. نشير حصراً إلى حالة كل من طه حسين وتوفيق الحكيم.

درس توفيق الحكيم (1898 ـ 1987) الحقوق والآداب في القاهرة ثم أقام ما بين 1922 و1928 في باريس. بعودته إلى مصر أصبح موظفاً وكتب عام 1937 سيرته الشهيرة «يوميات نائب في الأرياف». بعد العام 1938 خصص كامل جهده للآداب: وللمسرح بشكل لافت (وكان هذا نوعاً أدبياً جديداً في العالم الإسلامي) ثم أيضاً للروايات والمقالات النقدية والفلسفية.

يعتبر طه حسين (1889 ـ 1973) المثقف الأكثر خطورة وسيطرة وتمثيلاً طيلة هذه الحقبة من التأثير الغربي. لم يكن بالشخصية القوية وحسب بل المقبولة والمأخوذة دون عناء من قبل الطبقة المثقفة التي لم تكن آنذاك قد أطلقت لا الإسلام ولا العروبة رمزاً لهويتها أو نقاطاً للتوحد. درس طه حسين في الأزهر الذي رآه متحجراً وماضوياً، ثم في الجامعة المصرية (وكان أول خريج منها يحمل عام 1914 لقب دكتور في الآداب). كان مؤيداً لمحمد عبده ولطفي السيد، رحل إلى باريس عام 1914، وبعد دراسته في السوربون عاد إلى مصر عام 1919. وفي كتابه الأيام روى سيرته وأيام طفولته (1926) ثم روى سيرة إقامته في باريس في كتاب يعتبر تتمة للأول سماه المغامرة الغربية (1935).

بعد عودته إلى مصر كان طه حسين أول من شغل كرسي الآداب العربية في كلية الآداب في القاهرة، ثم ما لبث أن صار عميد هذه الكلية ولأكثر من مرة. كما كان مؤسس ورئيس تحرير عدد من المجلات الأدبية، مازجاً هذا النشاط الثقافي مع النشاط السياسي. كان طه حسين موظفاً في وزارة التعليم العام (1936) ثم وزيراً لوزارة التعليم 1950 ـ 1952. وما بين 1942 و1944 ساهم في

تأسيس جامعة الإسكندرية. إلا أنه اكتسب شهرته بوصفه مثقفاً وعاملاً على الدعوة للقبول بالغرب، وهذا ما أكسبه اسمه في كتب التاريخ.

وبالفعل، كتب طه حسين عدة مقالات لعبت دوراً تاريخياً وإيديولوجياً هاماً لا في مصر وحسب بل في كافة أرجاء العالم العربي ـ الإسلامي. عام 1926 وضع كتابه في الشعر الجاهلي الذي خلق فضيحة أدت إلى تدخل الأزهر وإدانة الكتاب بوصفه تجديفاً. في كتابه هذا امتدح طه حسين المنهج الشكي (الذي أخذه عن ديكارت) واضعاً موضع التساؤل الروايات والأشعار التي وصلت من العصر الجاهلي. كما وضع مقالات عن النبيّ محمد، وعن الثقافة في مصر. وهنا أيضاً أقام ضجة إذ سعى إلى إظهار القرابة التاريخية والثقافية بين مصر وأوروبا إذ استعاد الجذور المشتركة بين الغرب والشرق: مصر الفرعونية بتجاوز الحقبة الإسلامية، إذ اعتبر مصر بلداً «أوروبياً» ما دام بلداً متوسطياً.

ينتمي طه حسين إلى النصف الأول من القرن العشرين. وقد شهد في السنوات الأخيرة في حياته صعود المد القومي، والمد العربي. فمنذ العام 1930 بتنا نشعر بما ينذر بوجود هذه الأيديولوجيات الجديدة. عام 1932 تأسس مجمع اللغة العربية. وعام 1945 قامت الجامعة العربية. ثم كانت حركات التخلص من الاستعمار، وثورة الضباط الأحرار عام 1952 التي وضعت حداً للملكية بقيادة [جمال عبد] الناصر. وقد أرادت هذه الحركة أن تصبح لسان حال الارتكاس العربي تجاه ما اعتبر عدواناً غربياً. ثم كانت أحداث تأميم قناة السويس والتدخل الفرنسي ـ الإنكليزي الذي أجهض، ما أدى إلى انغلاق نسبي لمصر على ذاتها مع ما ترافق من انفتاح على مجمل العالم العربي وعلى «العالم الثالث» (مؤتمر بوندونغ 1956). خلت الإسكندرية من الأقليات الغربية. لقد انتهى أو كاد أن ينتهي عصر الفرنكفونية في مصر. جعلت الحرب العالمية الثانية من القاهرة ممراً كوزموبوليتياً للمثقفين. أما ثورة 1952 فقد أبطأت النشاط الفرنكفوني في مصر، وبعد العام 1956 بدأ التأثير الأنكلوفوني بالسيطرة: لا تعتبر هذه الأنكلوفونية عودة للإنكليز، بقدر ما تعتبر من عوارض وصول القوة الأميركية، أو من تأثيرات هذه القوة في مصر كما في كل أرجاء الشرق الأدنى.

إبان هذا الوقت، في إسطنبول...

لنعد بضعة عقود إلى الوراء، لنولي اهتماماً خاصاً بالقطب الآخر من العالم الإسلامي، والذي شكل منذ النهضة الأوروبية السلطة المركزية في بلدان الإسلام. الأمبراطورية العثمانية والباب العالي. مرة أخرى علينا العودة إلى وصول الأسطول الفرنسي إلى الإسكندرية عام 1798. لقد شكل ذلك مفاجأة عسكرية كبرى للسلطة العثمانية. يعتقد برنارد لويس أن العثمانيين (والمسلمين عامة) قد أصيبوا بالبلبلة تجاه «علمنة» الفرنسيين. صحيح أن بونابرت قد أصر كثيراً في دعايته الأيديولوجية على مناهضة السلطة الثورية الجديدة للمسيحية في فرنسا، إلا أنه قد ترك فكرة اعتناق جيشه للإسلام فكرة مبهمة. وما أن انتهت الحرب الفرنسية ـ التركية، حتى عاد التعاون بين فرنسا والإمبراطورية العثمانية. ففي عام 1802 وحتى العام 1806 سمي محمد سعيد حالت أفندي سفيراً في فرنسا. ثم أرسل نابليون بعثة عسكرية فرنسية إلى أسطنبول. وعام 1807 سمي سفير آخر تركي سفيراً في باريس هو عبد الرحيم محب أفندي، الذي أبدى اهتماماً متجدداً بالإدارة والعلوم والصناعة كما عاينها في فرنسا. وسيقوم لاحقاً بكتابة أخبار إقامته (طبعت عام 1998 من قبل س. يراسيموس). إذ سجل بشكل خاص أن ما يعتبر علوماً ثانوية (عندنا) يعتبر عندهم علوماً أساسية. (نقلاً عن يراسيموس 1998 ص: 53).

بتأثير الأحداث وبتأثير القوى الأوروبية الجديدة، قررت الحكومة العثمانية وضع مجموعة أولى من الإصلاحات، المحدودة و«التقليدية» وكان ذلك في ظل حكم سليم الثالث (1789 ـ 1807): وقد أطلق عليها اسم «النظام الجديد». شكل ذلك أول قطيعة مع الستار الحديدي الفاصل بين الإمبراطورية العثمانية وأوروبا المسيحية. إلا أن الإصلاحات الأكثر شأناً ستتوالى في عهد خليفته محمد الثاني (1784 ـ 1839) الذي أطلق عام 1808 عجلة الإصلاحات التحديثية والذي سيهيء لعصر جديد من الإصلاح يعرف باسم «التنظيمات».

عام 1826 جرى حل الانكشارية، هذا الجسم من الجيش الذي يقوم على المرتزقة والذي طالما أفزع أوروبا عسكرياً، كما كان في الوقت نفسه مصدر

خوف للإمبراطورية العثمانية نفسها أيضاً. عام 1827 أرسلت بعثات عسكرية متعددة إلى أوروبا (نذكر أن محمد علي سلطان مصر كان قد أرسل بدوره بعثات مماثلة منذ العام 1826): وفي هذا العام أيضاً بدأ التدريس في المدرسة الطبية بإسطنبول: وكانت الدراسة فيها باللغتين الفرنسية والتركية. عام 1834 تم إنشاء المدرسة الحربية: وكانت الفرنسية فيها لغة إلزامية. عام 1838 أعلن السلطان أمام الطلاب في المدرسة الطبية: «ستدرسون الطب العلمي وباللغة الفرنسية. . .».

أطلقت سياسة جديدة في الترجمة: وهي ترجمة تعنى بشكل خاص بالكتب التقنية الأوروبية. استعانت الدولة العثمانية في عملها هذا بجسم من الخبراء الفاعلين الذين سيصبحون وسطاء الإصلاحات التي سيتم إطلاقها: كان هؤلاء من أفراد الأقليات المسيحية الذين يعرفون لغات متعددة، من أبناء الطوائف اليونانية والأرمنية، و كانوا يسكنون حي الفنار الراقي في إسطنبول. منذ عام 1833 كان السلطان قد قرر إنشاء «غرفة ترجمة». تفسر هذه الخطوة باعتبارها تجسيداً لإرادة السلطان في تعزيز وتطوير «التواصل» مع أوروبا. ولذلك فتحت السفارات في العديد من العواصم الرئيسة في أوروبا الغربية: ثم جرى في عام لاحق تطوير نظام بريدي حديث. ولم تنس الصحافة التي صارت مؤشر خلق الطبقة المثقفة الجديدة. ففي عام 1831 تمّ إصدار جريدة رسمية بالتركية، «Takwimi, Vekayi»، كما تمّ إصدار صحيفة بالفرنسية هي «Le Moniteur Ottoman».

وسط هذه الإرادة المعلنة بوجوب اللحاق «بالتحديث» الذي طالما اعتبر نوعاً من التحول إلى «الحياة الأوروبية» لم يتم تجاهل العادات والحياة اليومية. لقد تمّ خلق أسلوب جديد في الملبس (وهذا ما سيعتمده مجدداً وبعد مئة عام، مصطفى كمال أتاتورك). لقد أصبح الطربوش لباس الرأس الأكثر «حداثة» (1828). كذلك ألغي لبس العمامة (إلا للعلماء). كذلك ظهرت الكراسي والطاولات على النمط الأوروبي.

أطلق السلطان برنامجاً إصلاحياً قدر له أن يكون أكثر اتساعاً وعمقاً مما قام به بطرس الأكبر. أما مهندس هذه الإصلاحات فكان مصطفى رشيد باشا. سمي رشيد باشا عام 1834 سفيراً في باريس حيث صار صديقاً للمستشرق سيلفستر دي

ساسي. عام 1839 أصبح وزيراً أولاً فأعلن مراسيم التنظيمات (الإصلاحات، إعادة التنظيم)، وقد تمّ إعلان عريضة هذه الإصلاحات باللغتين التركية والفرنسية، التي صارت إلى حد ما اللغة الثانية في الإمبراطورية التركية. لا حاجة هنا للتكرار، بأن النخبة الحداثوية قد صارت نخبة فرنكوفونية. نص مرسوم التنظيمات على مساواة الأفراد أمام القانون من حيث الديانة؛ ونشر الآراء؟ وتجديد العتاد العسكري. فلا وجود بعد ذلك لأقليات منفصلة وأدنى من سواها (مسيحية ويهودية ويونانية وأرمينية، الخ...). إنها (وبحسب لويس 1961 ص 105) القطيعة الأكثر جذرية مع التقليد الإسلامي.

ماذا سيكون حكمنا! من الآن وصاعداً أصبحت «البدع» مشرعنة: إنها ليست علامة الانتهازية التي توجب الحكم عليها، إنها ليست شكلاً من أشكال الشرك. لقد تحول نظام القوانين بشكل كلي. وتمّ إنشاء مجلس قضائي. كما تمّ التخلي جزئياً عن الشريعة لمصلحة القوانين الجديدة: المدني والجزائي. ثم جرى إنشاء مجالس تمثيلية كانت بمثابة خطوة في الاتجاه البرلماني، ما أفقد الديانة الإسلامية جزءاً من امتيازاتها ومن مجال الممارسة فيها. ظهرت بعض المدارس «العلمانية»، وفقد العلماء جزءاً هاماً من سلطتهم ومن تأثيرهم الاجتماعي والروحي. ثم إن حل الجيش الانكشاري منذ العام 1826 كان قد حرمهم من مساندة لا يمكن تجاهلها. علماً أن السلطان محمد قد أعلن أنه يقيم تمييزاً بين «شؤون الدولة» و«شؤون الدين». وفي مسيرته هذه واجه معارضة عنيدة وسرية إلى حد ما من قبل العلماء (أو من قبل جزء كبير منهم)، بحيث تمّ أحياناً التنازل لهم عن بعض الإجراءات أو قد تركت لهم بعض الخصوصيات وإن كانت ثانوية أو غير ذات قيمة (نذكر أنه سمح لهم بالاحتفاظ بلباسهم وبعماماتهم). لم تكن الروح المسيطرة في الإمبراطورية مساعدة على استحداث هذه البدع: فبعض الحداثويين تعلموا اللغة الفرنسية سراً!.

في سنوات 1850 تمّ إطلاق قطار جديد من الإصلاحات، فاستحدثت بعض المدارس الثانوية الجديدة. وفي العام 1850 أيضاً تمّ استحداث «أكاديمية العلوم العثمانية» وفي العام 1858 تمّ فتح «مدرسة عثمانية» في باريس. وعام

1868 استحدثت في إسطنبول مدرسة الليسيه الفرنسية في كالاتاسراي. وعام 1869 باشرت أول جامعة عثمانية عملها في إسطنبول (دار الفنون). ولإبراز إرادة التواصل والانفتاح نحو أوروبا، قام السلطان عبد العزيز عام 1867 بزيارة لأوروبا الغربية: وكان هذا بالطبع حدثاً هاماً، إذ استقبل السلطان بحفاوة في باريس ثم في لندن وبرلين وفيينا.

ترافقت هذه التقلبات السياسية المؤسساتية والتنظيمية مع تجديدات ثقافية وفكرية. إذ أطلقت سياسة ترجمة جديدة تماماً كما حدث في مصر. وكان من آثارها ترجمات متعددة لروايات أوروبية (البؤساء، روبنسون كريزوي ميكرومينا الخ)، الأمر الذي أدى أيضاً إلى ولادة الرواية في الأدب العثماني (وهو نوع أدبي لم يكن معروفاً في الآداب العربية التقليدية). قام منيف باشا (1828 ـ 1910) بترجمة فنيلون، وفولتير وفونتنيل ضمن مصنف يشكل نوعاً من أنتولوجيا الأفكار الجديدة. وهو يعتبر أيضاً أحد الآباء المؤسسين للصحافة العثمانية. ففي العام 1862 أسس «الجمعية العثمانية للعلوم» والمجلة التي كانت بمثابة أداة ملحقة بها «مجمع الفنون» وقد لعبت في تركيا دوراً يوازي الدور الذي لعبته «الموسوعة» في فرنسا إبان القرن الثامن عشر. أما معاصره إبراهيم شينازي (1826 ـ 1871) فقد أقام في فرنسا ما بين 1849 و1855، وكان ليبرالياً فرنكفونياً ومحباً لفرنسا. وكان أيضاً المؤسس (في 1862) ثم رئيس تحرير أول جريدة تركية مستقلة فكانت في ذلك بمثابة مجلة ثقافية وأداة سياسية: «تصوير الأفكار». وبالتشارك مع بضع كبار المثقفين الليبراليين والدستوريين (ضيا باشا، ناميق كمال) أسس عام 1865 جمعية سرية «العثمانيون الشباب». طبعت هذه الجمعية عام 1867 رسالة مفتوحة إلى السلطان، فكانت عبارة عن رسالة نقدية تمّ توزيعها بشكل عريض حيث تعرضت لإهمال السلطة مطالبة بإصلاحات أكثر عمقاً. ردت حكومة السلطان بشكل عنيف أدى إلى اضطهاد المثقفين والموظفين المعنيين وإلزامهم اللجوء إلى أوروبا. ما شهدناه كان إبرازاً لحدود الليبرالية الدستورية للسلطة العثمانية ولإرادة الإصلاح عند السلطان. في هذه الأثناء برز الطلاق بين المثقفين الليبراليين وبين دعاة الإصلاح وأهل السلطة. كما برز وجود بعض دعاة الحفاظ على التقليد

الإسلامي في مواجهة التغريب الحداثوي. نشير حصراً إلى حالة عبد الحق حامد (1851 ـ 1937).

ومع ذلك فقد شكلت إصلاحات التنظيمات مرحلة هامة ولا يمكن العودة عنها في إحداث التغيير في الإمبراطورية العثمانية. ثم إن التجديدات لم تنقطع مع نهاية القرن التاسع عشر. ففي عام 1891 صدرت مجلة «ثروة الفنون». وفي العام 1900 تأسست كلية الآداب في جامعة إسطنبول، وقد أسهمت في تكوين الوظائف الليبرالية التركية الجديدة. إذ يعتبر الصحافيون والأطباء والمهندسون والمحامون والتقنيون من أصحاب المهن الجديدة التي ترتبط أو التي انبثقت عن التغريب. لعبت الأقليات وسط هذه السيرورة دوراً حاسماً بوصفها وسيطاً ثقافياً، وهذا ما حدث أيضاً في بقية أنحاء العالم الإسلامي: من هذه الأقليات: اليونانيون والأرمن واليهود.

برز وعي تاريخي جديد، كان ذلك بفضل ظهور عدة ثقافية جديدة من مثل الكتابة التاريخية الحديثة. ففي مختصره للتاريخ العثماني أحدث أحمد وفيق باشا (1823 ـ 1891) قطيعة مع كتابة حوليات الأسرة الحاكمة مبدياً اهتماماً خاصاً بتيارات التاريخ الشامل الكبرى. عام 1910 تأسست «جمعية التاريخ العثماني» التي شكلت نقطة حاسمة في ولادة الكتابة التاريخية التركية الحديثة.

كان الروائيون الشعبيون صدى «أزمة الحضارة» التي واجهتها الأمبراطورية العثمانية مع نهاية القرن التاسع عشر. إنها الفترة التي شهدت بروز شعور قومي «تركي» أسهم المثقفون أمثال محمد أمين (1869 ـ 1944) ونامق كمال (1840 ـ 1888)، بإطلاقه. إنها مرحلة ظهور حركة «تركيا الفتاة» التي انبثقت عن لجنة «الاتحاد والترقي» (1908)، والتي استمرت قوة سياسية هامة حتى العام 1918. وفي تسالونيكي، وهي مدينة كوزموبوليتية، صدرت مجلة «الأقلام الفتية»، لتكون لسان حال الإيديولوجية «الطورانية»، والتي كان عالم الاجتماع ضياء غوكالب (1876 ـ 1924) ملهمها ومطلقها. دعت الطورانية إلى العودة إلى الأصول الأتنية واللغوية لآسيا الوسطى الناطقة باللغة التركية.

بعد الخروج من حرب خاسرة كانت تركيا طرفاً فيها مع أوروبا الوسطى

(الإمبراطورية الألمانية، إمبراطورية النمسا ـ المجر)، وبعد اقتسامها من قبل القوى المنتصرة (بريطانيا العظمى وفرنسا)، وجدت تركيا نفسها مهددة بالانفجار وبالغزو من قبل الجيوش الفرنسية والإنكليزية واليونانية. يعتبر مصطفى كمال أتاتورك (1881 ـ 1938) وهو السياسي والاستراتيجي صاحب مهارة عالية، يعتبر مؤسس تركيا الحديثة التي بناها على انقاض الأمبراطورية العثمانية. فبعد انتصاره على اليونانيين، ألغى السلطنة عام 1922 وأسس الجمهورية العلمانية الحداثية عام 1923. كما ألغى الخلافة (كانت الخلافة حتى تاريخه وهماً شرعياً ومؤسساتياً: إذ كانت الخلافة ما يتيح التحدث عن حضارة إسلامية واحدة موحدة ووحيدة). مع إلغاء الخلافة أصبح العالم الإسلامي متعدد الرؤوس، وخارج مركزه بالنسبة للعالم العربي الذي لم يعد يشكل سوى جزء منه. لقد قطعت تركيا بشكل ما الجسور مع العالم العربي.

في الجمهورية التركية الجديدة أطلق أتاتورك سياسة حازمة تعتمد العلمنة العامة (ألغيت المحاكم الدينية، وألغي تعدد الزوجات)، إلى جانب سياسة التغريب (إلغاء الأبجدية العربية واعتماد الأبجدية اللاتينية عام 1928؛ فرض أزياء أوروبية وقراءة القرآن بالتركية، عام 1931). أما الآن (أي العام 2000) فإننا نجد تركيا مترددة بين عوالم ثلاثة: أوروبا التي طلبت رسمياً الانتماء إليها؛ الإسلام؛ الذي تحتفظ معه بروابط تاريخية وسياسية وأخيراً... أميركا، القوة المسيطرة في العالم والتي تشكل حليفاً وفياً لها منذ زمن الحرب الباردة، وقد كانت في طليعة الدول التي قامت بمراقبة الحدود الجنوبية للاتحاد السوفياتي.

كيف يمكننا تقييم دلالة التنظيمات؟ ألا يمكننا عبرها إطلاق حكم على «التحديث» في تركيا (أو في الأمبراطورية العثمانية)؟ لم يتفق المؤرخون على تقديم بيان نقدي واضح. إذ يعتقد ر. شامبر (R. Chambers) أن التنظيمات قد أدت إلى بروز تيارين متخاصمين من المثقفين، أوجدهما نظامان مدرسيان عاجزان عن التفاهم المتبادل وعن التعاون: «لم توصل التنظيمات إلى تكامل بين التقليد والحداثة، بل إلى سلسلة من الثنائيات تغيب الحدود ما بينها وتتناقض نتائجها» (Chambers, m N. Keddie (ed.) 1972 P. 45). ثمة

اختصاصي آخر وهو س. شاو (S. Shaw) أطلق حكماً أكثر إيجابية إذ قدم بياناً أكثر إقناعاً حيث قال: «إننا نشهد الآن في تركيا بلداً أكثر حداثة وأكثر أخذاً بالتغريب من مصر... والسبب هو التالي: إن من آثر حماية التقليد ومؤسسات الماضي في مصر قد تمّ عزله، أو على الأقل وضعه في الدرك الأخير من قبل الحملة الفرنسية ومن قبل محمد علي. أما الذين خلفوه هو أيضاً فقد استطاعوا تغريب البلاد على هواهم، وإلى حد ما دون معارضة. أما في تركيا، وإن كانت الطبقة المسيطرة القديمة قد خسرت المساندة العسكرية، الجسم الانكشاري، فإنها قد قادت معارضة لافتة، إن في وجودها أو في تأثيرها على «رجال التنظيمات» وعلى الجمهور. ومن خلال المعارضة دفع المحافظون في تركيا «رجال التنظيمات» إلى إعادة صياغة القديم والجديد، وإلى خلق شيء جديد أكثر قابلية للديمومة، والأكثر من ذلك، خلق شيء يتوافق مع حاجة إمبراطورية على طريق التحديث» Shaw, in (Polk et Chambers 1968, P. 39).

يقترب هذا الحكم مع حكم آخر أطلقه ر. مانتران (R. Mantran) حول دور التنظيمات كفاعل في عملية التحديث، والتغريب والعلمنة: «لم تكن حداثة التنظيمات حداثة مناهضة للدين، أو مناهضة لرجال الدين. بل على العكس، لقد عرف الإصلاحيون العثمانيون في غالبيتهم بتعلقهم بالتقليد الإسلامي، أما رجال الدين وفي غالبيتهم أيضاً، فلم يكونوا معارضين للتجديد، خاصة حين قدمت هذه الإصلاحات في إطار ترميم القيم القديمة. فلا ندهش بعد ذلك أن نرى أن معظمهم قد انضم إلى ركب الإصلاح... وبالفعل فقد ظهر العديد من العلماء من ضمن الأجهزة المركزية التي حركها الباب العالي من أجل وضع الإصلاحات موضع التنفيذ». (1989. P. 472).

إن المسائل التي حركت المثقفين العرب والأتراك والإيرانيين هي المسائل نفسها التي نجدها في الحضارات الكبرى الأخيرة، أي مشاكل العلاقة بين الدين وبين المجتمع المدني والدولة، أي إنها المسائل الكلاسيكية التي تتناول جوانب العلمنة. إلا أنها أيضاً مسائل تتناول العروبة والأسلمة، مسائل تتعلق بالأمة

المحلية (مصر ـ سوريا، الجزائر . . .) ومسائل تتناول «الأمة» العربية، إنها مسائل تتناول علاقة الدين بالعلم. إنها المسائل التي يصعب إلى حد ما البت فيها إذ تتناول ضرورة الارتباط أو الانصهار بالجماعة، وحرية التعبير الفردية، وهذا ما حرص المثقفون غالباً على التمسك به.



الفصـــل الثالـــث

الهنـــد والتغريب: مفاعيل الإمبريالية الهادئة

لم تكن الهند البريطانية مع نهاية القرن الثامن عشر سوى مجموعة صغيرة من الوكالات التجارية التي قامت على هامش الإمبراطورية المغولية. بالتدرج، استطاع الإنكليز وبفضل بعض الحكام الماهرين (أمثال كورنواليس، ولزلاي، بانتيك، مايتكالف) من التملك داخل أرض الهند ومن ثم الانتشار فيها كلها. حوالي منتصف القرن التاسع عشر أصبحوا أسياد القارة بأكملها. وفي ظل حكم اللورد دالهوزي الحاكم العام ما بين 1848 ـ 1856 وبعد حروب ضم متعددة ومتتابعة استطاع الإنكليز القضاء على دولة المغول وعلى مختلف الإمارات فيها وجعل الهند كاملة تحت السيطرة المباشرة. حينها ابتدأ فعلاً حكم الإمبراطورية الإنكليزية للهند، هند الملكة فيكتوريا، التاج البريطاني.

اتبع اللورد كورنواليس ما بين 1786 و1793 سياسة أنكلزة السلطة البريطانية في الهند محتفظاً بكل الوظائف الإدارية العليا للإنكليز، تاركاً للهنود الوظائف الأدنى (سكرتريا الخ. . .) كان مشروعه للأنكلزة مشروعاً مقرراً، مع حذره ومع كونه محافظاً إلى حد ما. أما اللورد والزلاي الحاكم العام ما بين 1798 و1805 فقد كان واعياً للتحدي العالمي المتمثل في الصراع مع فرنسا النابليونية لذلك

حاول فرض سيطرة كاملة على الهند. لقد كان أول حاكم «امبريالي» للهند لذلك فرض التخلي عن التقليد الهندي لصالح القانون الإنكليزي. إلا أن حركة التحول للإنكليزية كانت ما زالت ضعيفة، وقد اصطدمت بمقاومة الموظفين البريطانيين الشبان الذين يعملون بإمرته: مونرو، مالكوم، الفينستون، ميتكالف. استطاع هؤلاء الإداريون الشباب، وكانوا أيضاً من البحاثة أصحاب الروح المتقدة أن يكونوا بمثابة أداة مساعدة ذات مصداقية عالية بالنسبة للإدارة والقضاء وإدخال الطابع البريطاني فيهما. لقد أبدى الإداريون الشباب حذراً اتسم بالرومانسية وببعد أبوي تجاه السكان الأصليين، وقد قدروا وجوب ترسيخ السلطة الإنكليزية في النظامين السياسي والقضائي، ولكن بهدوء وبروية. وهكذا بدا الموظفون بمظهر مزدوج فهم من جهة يعملون كجماعات قروية، أو بمثابة «جمهورية صغيرة»، أو أنظمة اجتماعية ثابتة، ولكنهم يتسمون بالمحافظة والمسالمة، يتساعدون ولكنهم كانوا أيضاً قاعدة الاضطهاد الذي يمثله «الاستبداد الشرقي». لم يكن أياً منهم معارضاً بصراحة للتغيير أو «للإصلاح» كما كان يقال آنئذٍ. وبما أن سياستهم كانت تقليدية وتقوم على حفظ المشاعر فإنهم لم يأخذوا إطلاقاً «بالتقدم» السريع أو بالتغيير المفاجىء والعجائبي.

استطاع كل من مونرو والفينستون ما بين 1780 و1827 أن يصبحا من أكبر الإداريين في الهند الإنكليزية، إذ تدرجا من مواقع دنيا ثم العمل بأمرة الإمبراطورية. وصل تومات مونرو إلى الهند عام 1780، أما مونستوارت الفينستون فوصل عام 1795. وقد صارا أصدقاء وسرعان ما تقاربت وجهات نظرهم حول المسائل الهندية. شيئاً فشيئاً اكتسب مونرو حظاً من اللغة الهندية ومن الثقافة الهندية، وكان يكن لهما تقديراً واضحاً. اعتقد أن الهند ربما كانت أدنى من أوروبا في بعض الميادين (العلم، التكنولوجيا، الإدارة التعليم العالي)، لكنها لم تكن في موقع أدنى فيما خص الزراعة والأعمال الحرفية وفي التعليم الابتدائي وفي وضعية المرأة. فالهند لم تكن إذاً مجرد منازع بسيط للإمبراطورية. فهي في البداية بلد «تقليدي» و«محافظ». فحتى العام 1818 ظل يقول بوجوب حماية المؤسسات والعادات والتقاليد الهندية. ولكن وبعد العام 1818 وبعد أن

ارتقى إلى أعلى المناصب شأن صديقه الفينستون، أصبح أكثر ميلاً للإصلاح وأكثر قولاً بوجوب «التحضر». صادف آنذاك أن اكتسب المبشرون والنفعيون والليبراليون والإمبرياليون موقعاً متقدماً إن في لندن أو في الهند. هكذا اقترب مونرو من وجهة نظرهم، محذراً في الوقت نفسه من التسرع في الأخذ بالحياة الغربية، فكتب عام 1820: «لم نصل بعد إلى الأهلية التي تخولنا حكم أناس لنا عليهم العديد من الأحكام المسبقة» (نقلاً عن Bearce, 1961, P. 134). وفي مدراس كان عليه أن يقاوم موظفين يحتقرون الهند، يؤيدون الإمبريالية ويجهلون تماماً اللغات الهندية. كذلك أبدى الفينستون طيلة فترة إدارته ما بين 1817 و1819 تأييده المطلق للحفاظ على المؤسسات التقليدية قدر الإمكان. إلا أنه انتقد بعض العادات: كزواج الأطفال ومصاريف الزواج الباهظة واستغلال الفلاحين من المقاطعين.

بشكل عام كان كل من مونرو والفينستون من مناصري التغريب. إلا أنهما أبديا حذراً شديداً تجاه تحويل الهند إلى المسيحية. كما أبديا تردداً كبيراً تجاه التقليد المتبع في انتحار «النساء الأرامل»: وإنهاء هذا التقليد كان يجب أن يقع على كاهل الهنود أنفسهم، ولا يجب أن يفرض من قبل الإنكليز. كما أنهما أبديا تكتماً شديداً حول حرية الصحافة في الهند. وفيما خص التعليم توصل كل من مونرو في بومباي والفينستون في مدراس إلى القبول بإنشاء جامعات تستخدم فيها اللغة الإنكليزية بشكل طاغ أحياناً.

اعتقد كلاهما بخطورة «البدع» المبالغ بها، إذا رأيا في ذلك نوعاً من الوسواس الغربي. عام 1818 كتب مونرو: «يعتبر الإنكليز من المتعصبين الكبار في السياسة، تماماً كما هم المسلمون في الدين. لقد افترضوا أن لا خلاص خارج المؤسسات الإنكليزية. وللسكان الأصليين الكثير من المؤهلات التي تتيح لهم الاستجابة لحاجيات الإدارة، يكفي أن نقوم بمساعدتهم وحمايتهم حتى تحقق البلاد استقرارها في عدة أشهر» (نقلاً عن Stokes, 1959, P. 19). أبدت «مدرسة مونرو» حرصها على استمرارية التقليد الهندي لحكم أبوي و«مشخصن». لقد أرادا إرساء دور غير مباشر، حيث يمارس الإنكليز

حكمهم بواسطة أمراء محليين وباحترام كلي للتقاليد المحلية القديمة. ولذلك نجد مالكولم يعلن: «يجب العمل ببطء وحذر في كل ما يمس العادات والأحكام المسبقة المتعلقة بذوات السكان الأصليين... علينا أن لا نقحم أنفسنا في كل الادعاءات الناجمة عن علو معارفنا وقيمنا» (نقلاً عن Stokes 1959, P. 22). وبدوره أيضاً يكتب مونرو عام 1821 ما يلي: «لا ثقة عندي في النظرية الجديدة التي تقول بوجوب التحويل السريع للهنود أو لأي شعب آخر. إن ميزات الهنود هي نفسها ما زالت كما رآها فاسكو دي غاما حين نزل في الهند لأول مرة، ومن المستبعد أن تتحول من الآن وإلى قرن قادم آخر».

عام 1818 أصبح الفينستون حاكماً لمقاطعة بومباي. وعام 1819 أصبح مونرو حاكماً في مدراس. أما مالكوم فأصبح حاكم بومباي من 1827 إلى 1830. ثم أصبح ميتكالف مقيماً في دلهي ثم عضواً في مجلس الحكم العام. ربما كان الفينستون، من بين هؤلاء جميعاً خير من جسد الإداري ـ العالم (الموظف المستشرق الأكثر تقدماً). ففي تاريخه للهند (1841) اعتنق وجهة نظر معتدلة حول القبول بالغرب، وربما كانت موقعاً متصلاً يجمع بين التقليد الاستشراقي لجونس، والموقف النفعي عند جيمس ميل، ومع الوقت سيصبح هذا الموقف، الموقف الأكثر سيطرة في الهند الإنكليزية.

صعود قوة دعاة المستغربين:

البعثات الإنجيلية والأيديولوجيات النفعية

لاقت إصلاحات اللورد كورنواليس (1793) تشجيع مستشارين اختلفت رؤيتهم للهند عما شهدناه عند الموظفين الكبار الذين سبق الحديث عنهم. ضمت «جماعة كلافام» والتي كانت الرأس المفكر، كل من شارل غرانت، جون شور، إلى جانب الأيديولوجيات الدينية الخاصة الإنجيليين. تميزت هذه الجماعة (هذه المدرسة، هذه الطائفة) بميزة إظهارها احتقارها للمؤسسات الهندوسية. مع انتصار «جماعة كلافام» تحول الإنكليز من وضعية التاجر إلى وضعية الطبقة الحاكمة، مع ما يرتبط بها من شعور بالتفوق، وهذا ما سيصار إلى ترجمته

بعبارات تاريخية أو اجتماعية. لقد كانوا بكل الأحوال من أطلق «وجوب احترام العهد الفيكتوري» ومن ضمن أجداد أصحاب النظرية التي تؤمن «بعبء الرجل الأبيض».

إلى جانب فيلبرفورس (Wilberforce) ضمت الجماعة كل من غرانت الذي كان على مدى عدة سنوات مدير شركة الهند الشرقية، وزخاري ماكولاي (أب المؤرخ الأيديولوجي) إلى أشخاص آخرين أقل شهرة. دعا الإنجيليون إلى إلغاء العبودية في العالم كله، وإلى جعل الهند بلداً مفتوحاً أمام نشاط المبشرين.

أطلق الإنجيليون عام 1813 حملة دعائية واسعة. قام فيلبرفورس بقيادة المعركة البرلمانية: لقد سعى لنصرة الرأي الذي يقول بوجوب إدخال القوانين إلى الهند، وإلى إدخال المؤسسات والعادات الإنكليزية والديانة والأخلاق الإنكليزية. إذ اعتبر كل ذلك متفوقاً على ما تشكله الحضارة الهندية، أو الحضارات الآسيوية بشكل عام. على أوروبا أن تنقل أنوارها وأخلاقها. وفي الوقت نفسه تمّ إرسال بعض المبشرين إلى الهند. وقد تمّ استصدار قرار يسهل لهم حرية التبشير والوعظ والدعوة إلى الدين الجديد. طالب المبشرون بحماية شرعية لمعتنقي الدين (المسيحي)، وبإلغاء الشعائر «غير الإنسانية» مثل قتل الأطفال أو انتحار الأرامل بعد وفاة الزوج وإنهاء دعم الإدارة لمراسم الاحتفالات الدينية الإسلامية أو الهندوسية. وفي العام نفسه أصدر غرانت رسالة حملت العنوان التالي: «ملاحظات حول وضعية المجتمع داخل الذوات الآسيوية في بريطانيا العظمى». قدر الإنجيليون وغرانت على رأسهم أن لديهم رسالة يجب أن تؤدى تجاه الهند: يجب تحرير الهند من الظلامية ومن الفساد الاجتماعي ومن الأوهام البربرية.

إن الهندوس عبارة عن عرق متدنٍ، تحكمه الأهواء البذيئة، والمفاسد والجهل. لا وجود لشيء بنظر غرانت وأصدقائه. لا شيء يمكن مقابلته بما للحضارة من سمة. من الناحية السياسية كان الاستبداد سمة الهند الأساسية. ومن الناحية الدينية كانت الهند محكومة بطغيان البراهمة الذين اخترعوا أوهاماً غطيت

بغطاء ديني إلهي. أما الإصلاح فكان علامة من علامات الاصطفاء الأوروبي الذي ثبت منذ قرون أقدامه على طرق التقدم المادي والروحي. لا بد من إدخال الروحية الغربية إلى الهند، وذلك لمصلحة الهند بالذات إن من وجهة نظر مادية أو حتى روحية. التربية والتعليم والتبشير والتجارة كلها أمور تعني الشيء نفسه. إن مصالح الهند ومصالح بريطانيا هي مصالح قابلة للتلاقي. إن حضارة الهند أمر ملازم لتطور التجارة الإنكليزية في آسيا.

كان موقف المبشرين الإنجيليين مناقضاً لموقف شركة الهند الشرقية على مدى القرن الثامن عشر، حيث أبدت هذه احتراماً واضحاً للدين وللقوانين وللمؤسسات الهندية، خلافاً على سبيل المثال، للسياسة التي اتبعها كليف (Clive) وفارين هستنغ (Warren Hastings). ثم إن العقلية التجارية والتبشيرية ستؤدي بالإنجيليين إلى تعديل السياسة الاستعمارية إبان القرن التاسع عشر. وهي سياسة تقوم على الاستيعاب، والقول بإدخال الغرب كلياً، والتقدم المطرد والكثيف بإدخال المؤسسات الإنكليزية. أخيراً تمكنت مجموعة كلافان من إدارة شركة الهند الشرقية بشكل كامل حوالي العام 1833. وقد طالبت بالتخلي عن اللغة الفارسية كلغة إدارية وبتطوير التعليم باللغة الإنكليزية.

عام 1818 اكتسب الحزب المنادي بقبول الغرب موقعاً قوياً. قبل ذلك - بين 1798 و1818 - انشغلت السلطة البريطانية بإرساء سيطرتها في الهند، وبمحاربة الأمراء الهندوس في الداخل وبرد التهديد الذي تواجهه من قبل فرنسا من الخارج. عام 1818 نمت السيطرة نهائياً على سكان شرق الهند (الماهاراسترا) وهم أشد أعداء الإنكليز شراسة في الهند. وقد تمّ آنذاك جعل بومباي ومدراس بمرتبة العواصم التي يقيم فيها الحكام. ومنذ ذلك الوقت حلت دبلوماسية - الجندي مكان الإداري والقاضي.

عام 1828 أصبح اللورد بنتيك (Bentick) حاكماً عاماً للهند (وظل كذلك حتى العام 1835). كانت الأيديولوجية الليبرالية «الإنسانية» هي الطاغية في بريطانيا الكبرى، وتالياً في الهند. لقد أحرزت الروح «الإمبريالية» بعض

التقدم. قرر بنتيك إلغاء «الانتحار ـ من أجل التضحية» الذي تقوم به الأرامل. إذ رأى أن الهند مصابة بالجهل والاستبداد والظلم وبالعادات البربرية. ثم إن الحضارة الصناعية كانت الحامل لمفاعيل حضارية أخلاقية وروحية، يعود ذلك لانتشار سكك الحديد والملاحة التجارية وأجهزة التلغراف. كان اللورد بنتيك أول حاكم عام «مناهضاً ـ للاستشراق» بشكل عام. وفي إدارته جرى التخلص من مدرسة «فورت ـ وليام». كذلك أصبحت مدرسة كلكوتا والمدرسة السنسكريتية مهددتين بالهدم. كما أن منهج التدريس في مدرسة سيرامبور قد تحول إلى اللغة الإنكليزية.

ترافقت إجراءات التغرب التي توافقت أيضاً مع مبادرات الإنجيليين مع دعم عام قدمته حركة النفعيين. كلنا يعلم أهمية هذه الأيديولوجية في بريطانيا عند بداية القرن التاسع عشر والدور الأخلاقي الهام الذي قام به زعيمها الكاريزماتي بنتام. كان النفعيون في أساس غالبية الإصلاحات الاجتماعية والسياسية الكبرى التي حصلت في بريطانيا في حدود العام 1830. وقد لعبوا أيضاً دوراً هاماً في السياسة الهندية، إذ توثقت الروابط بينهم وبين الهند. بعد وقت قصير من إصداره لكتابه تاريخ الهند البريطانية أصبح جيمس ميل عضواً في مجلس إدارة شركة الهند الشرقية. وهذا ما صاره ابنه فيما بعد (1823). حاول بنتام أن يلعب دوراً فاعلاً في وضع إجراءات التحول إلى الإدارة الإنكليزية في الهند موضع التطبيق (راجع كتاب Stokes, 1959). وقد نشر الموظفون الشبان الهنود من مدرسة هيلبري (Haileybury) آراءه، إذ كانت هذه إحدى بؤر شركة الهند الشرقية.

عام 1817 نشر جيمس ميل تاريخه للهند البريطانية. حيث أبدى احتقاراً واضحاً تجاه الأدب والتاريخ الهنديين. قرأ كتباً متعددة عن الهند دون أن يكون إطلاقاً فيها (بل لقد رأى عدم ضرورة ذلك، زاعماً أن التواجد على الأرض يضر بموضوعية الخطاب!). قبل وصول الإسلام لم يكن عند الهندوس كتاب حوليات تاريخية، بل كتاب أساطير عبثية. لم يكن عندهم سوى ميتافيزيقا من النمط السائد في القرون الوسطى، وعلى مستوى عقلي بسيط. كانت الهند أدنى من

اليونان وكذلك كانت أيضاً أدنى من الأمم الأوروبية الحديثة في مجالات الفنون والآداب. أما رأي ميل بالهند المسلمة فكان أكثر تقبلاً مع بقائها في مستوى أدنى من أوروبا الغربية.

كان ميل ممن يأخذ بالأنوار على طريقة فولتير: والهند عنده بلد الأوهام: «إن الاستبداد والكهنوت يجب أخذهما معاً، والهندوس هم من الناحية الأخلاقية والطبيعية الجزء الأكثر استعباداً بين أبناء الجنس البشري» (نقلاً عن Kopf 1969, P. 240). لا يتحدث ميل عن «الأنوار» وحسب بل يتحدث أيضاً عن «الحضارة». لا تنطبق هذه العبارة إلا على أوروبا الحديثة، (واليونان القديمة). أما الهند فليست «متحضرة» (ولا حتى مثل أوروبا العصر الوسيط). على أوروبا، وعلى بريطانيا بشكل خاص أن تنقل الأنوار إلى بلدان آسيا الغارقة في الظلمات. خلافاً لمستشرقي الجيل السابق، كان تقدير ميل للحضارات الشرقية ضعيفاً. ومن أهدافه القضاء على الإعجاب الأحمق الذي أبداه الأوروبيون «بالاستبداد الآسيوي». فالهند تعيش حالة بربرية ما زالت إلى يومنا أكبر مما عرفته أوروبا حتى في أحلك ساعاتها. أما الهندوس (شأنهم شأن الصينيين بحسب ميل) فهم منافقون، مذعورون، خالون من المشاعر، كذابون وشكاكون. ويأتي الاستبداد ليشكل قاعدة كل هذه النقائص الأخلاقية. إن نظام الطبقات هو نظام مؤذٍ إذ يؤدي إلى إحلال الضعفاء مكان الأقوياء. إن الاستبداد السياسي والوهم الديني (طبقة الكهان البرهمانية) هما في أساس استعباد العرق الهندي. يعترف ميل أن الإنكليز قد أظهروا عدوانيتهم في بعض الأحيان وأنهم قد اجتاحوا الهند، إلا أن حل المشاكل في الهند لا يقوم إطلاقاً على رحيل الإنكليز. بل هو يكمن في دفع السياسة الإنكليزية في الهند باتجاه «الليبرالية»، وإحلال حرية الصحافة ونشر «الكتب المفيدة»، واستقدام التجار الإنكليز الخ... باختصار، يقوم الحل على تحديث الهند ودفعها باتجاه الغرب.

نجاح المستغربين: تقرير ماكولاي

يتفق النفعيون والإنجيليون على معظم مسائل السياسة الهندية. لكنهم يختلفون حول المظاهر التي أبداها «المستشرقون» بشأن المؤسسات الهندية وحول الإعجاب الذي أبداه كل من كليف وهاستنغس تجاهها. لذلك علينا أن لا نعجب لردات الفعل غير المشجعة التي أطلقها «مستشرقو» كلكوتا بعد أن وصل كتاب ميل إلى الهند عام 1818، ولا لرفض مقولاته المطبوعة من قبل المحبين للهند. ومع ذلك لا بد من القول إن ميل لم يكن مستغرباً حازماً. لم يكن من ضمن من أطلق عليهم فيما بعد اسم «المتنكلزين» أي دعاة إدخال الإنكليزية مجالات التربية والإدارة. بل كان مقتنعاً أن اللغات المحلية يمكن أن تكون أداة تعليم أعلى مما تتيحه اللغة الإنكليزية. بل إنه أبدى تشكيكه بما تستطيع التربية أن تقدمه في تعديل نظام «الطبقات» الهندي. وكان أكثر تشاؤماً من ماكولاي حول دور ووتيرة إدخال الإنكليزية إلى الهند.

كان توماس ماكولاي (Macaulay) (1800 ـ 1859) عضواً في جماعة الإنجيليين. مناصراً للتبادل الحر ومبدياً ارتياحه «للعقلانية الفلسفية» أي للنفعية وقد كان من ثم حليفاً موضوعياً لكل من جيمس وجون ستيوارت ميل كما لكل من بنتام وماين (Maine)، أحد الشخصيات المختصة أيضاً بالشؤون الهندية. عام 1834 أطلق شارل تريفليان (Trevelyan) صهر ماكولاي وأحد المستغربين الأشد قناعة مناظرة حول التعليم في الهند. كان هدف ولسلاي (Wellesley) بحسب تريفليان «إدخال الأوروبيين إلى لغات الشرق وثقافاته»، أما هدف المتنكلزين فهو على العكس من ذلك، إذ يقوم على «تعويد الآسيويين على العلوم في الغرب»: «إلغاء الامتيازات الحصرية التي تمتع بها اللغة الفارسية في المحاكم وفي الإدارات يجب أن يكون الضربة القاضية التي تصيب الهندوسية والديانة المحمدية في قلبهما بالذات، وهذا ما يتيح إرساء لغتنا بشكل صارم وإرساء تربيتنا وأخيراً ديانتنا في الهند». (نقلاً عن Bearce, 1961, P. 161).

يعتبر تريفليان، أن ولسلاي والمستشرقين قد أخطأوا إذ اعتقدوا بإمكانية

بعث نهضة في التقاليد الهندوسية: «بدل نهضة تطال العلوم الصلبة والمناسبة، بتعليق الأمر فقط ببعث نهضة للأخطاء الهرمة. نحن المستشرقون، نتخيل بسذاجة أن مجرد نشر فصول متحررة من مسرحيات سنسكريتية سيسهم في تعزيز التعليم العام» (نقلاً عن Kopf, 1969, P. 242).

بعد وقت قليل صدر تقرير ماكولاي، الذي كان صديقاً للورد بنتيك، الحاكم العام والمطلق الصلاحية في الهند. كما أن ماكولاي كان عضواً مؤثراً في الأنتلجنسيا الليبرالية إلى جانب كونه مؤرخاً وطنياً. حرر تقريره الشهير إبان إقامة قصيرة له في مدينة كلكوتا. انطلاقاً من نزعة كونية وأتنية مركزية متعجرفة اعتبر أن ما يصلح للمثقفين الغربيين (الحداثة والليبرالية والتقدم) سيكون صالحاً للشرق أيضاً. لم يكن هو القائل: «إن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقي هذان العالمان أبداً» بل إن هذا القول إنما ينسب إلى كيبلنغ (وبعد مرور خمسين عاماً من ذلك الوقت). ولهذه الأسباب تحول ماكولاي إلى محام فصيح جعل برنامجه التحول إلى الغرب العلماني. فهو يعتبر «أن الأنكليز قد أصبحوا الشعب الأكبر والأكثر تحضراً في العالم» (نقلاً عن Kopf 1969, P. 246). عام 1835 أصبح ماكولاي رئيساً للجنة العامة للتعليم العام وقد اقترح إلغاء الإعانات العامة التي تعطى للمدارس التي تعلم باللغات المحلية. وفي تقريره كتب ماكولاي أنه قرأ الترجمات العربية والسنسكريتية الأكثر شهرة (وهذا ما لم يكن ممكناً إلا بفضل أعمال المستشرقين الذين يعارضهم كما نعلم) وأنه قد توصل إلى الحكم التالي: «إن رفاً واحداً من مكتبة أوروبية جيدة يساوي كل الآداب المحلية التي وضعتها الهند أو التي وضعت بالعربية» (نقلاً عن Koplf 1969, P. 249). بل نراه يكتب أيضاً «إن كل المعلومات التاريخية التي جمعت لتشكل الكتب المكتوبة بالسنسكريتية فهي أقل صحة مما نجده في المختصرات الأولية التي نجدها في مدارس إنكلترا»، (المرجع السابق، ص 249). كانت الإنكليزية بالنسبة له أداة الحداثة الثقافية: «على جهودنا أن تجعل من السكان الأصليين في هذا البلد أفضل التلاميذ الإنكليز. . . وستكون الإنكليزية على ما يظهر لغة التجارة في كل البحار الشرقية».

قام جزء من النخبة الهندوسية بتمرير عريضة مناوئة لما جاء في مشروع التقرير الرسمي (وقد حملت توقيع 100,000 شخص). ثم ما لبث اللورد بنتيك بعد شهر من ذلك أن أعلن القبول رسمياً بأساسيات ما جاء في تقرير ماكولاي، إذ أعلن في خطاب له: «إن هدف الحكم البريطاني يجب أن يكون نشر الأدب والعلم الأوروبيين في أوساط الناس المحليين في الهند، كما يجب استخدام المقررات المخصصة للتعليم بهدف نشر تربية إنكليزية فقط».

حاول هـ. هـ. ويلسون، وهو أحد كبار المستشرقين رفض حجج الحزب الداعي للأخذ بالإنكليزية: «إن التفكير بجعل الإنكليزية لغة الهند ليس إلا نوعاً من العبث اليوتوبي. مما لا شكل فيه إنه يجب تدريس الإنكليزية، إلا أنه يجب أيضاً تطوير اللهجات المحلية بإغنائها بعبارات سنسكريتية قادرة على حمل الأفكار الإنكليزية، ولهذه الأسباب لا بد أيضاً من تدريس الإنكليزية إلى جانب السنسكريتية» (نقلاً عن المرجع السابق، ص 242). حتى هـ. ت. برينسب، السكرتير الذي اهتم بالفارسية في حكومة كلكوتا قد دافع أيضاً عن موقف المستشرقين، وقد أبرز الدور الهام الذي تؤديه السنسكريتية والعربية في التقاليد والممارسات الهندوسية والإسلامية.

تغريب الثقافة الهندية وولادة الأنتلجنسيا

لعبت اللغة الإنكليزية إلى جانب التعليم، وتبعاً لتكهنات ماكولاي والنفعيين دوراً حاسماً في ولادة الهند الحديثة. أصبحت اللغة الإنكليزية اللغة المنتشرة في أرجاء الهند وهي ما سمح بتجاوز الخصوصيات الأمنية والإقليمية والدينية. لقد صارت لغة الطبقة المثقفة، ولغة العلوم والمعارف الحديثة والإدارة والحداثة. بل لقد صارت وبحسب أقوال الهندوس القوميين بل والمناهضين للقومية من الهنود، لغة الحرية والاستقلال، أقله حتى بداية القرن العشرين. لقد ساعدت التربية الإنكليزية على ولادة علمانية أيديولوجية، وعلى الفصل ما بين الديني والاجتماعي، والديني والسياسي؛ لقد ولدت الوعي بأن التقليد الهندوسي ليس واحداً ولا وحيداً، وأن كل شيء ثابت في هذا التقليد لا يمكن له أن يستمر.

أظهر البنغاليون حساً واضحاً باتجاه الانفتاح وقد استجابوا للأفكار وللعادات الغريبة بمجرد إدخالها من قبل أوروبيين متعاطفين (المستشرقون)، والذين كانوا هم أنفسهم يتقبلون طريقة عيش الهندوس. ثم إن بعض الهنود ومن أبناء الطبقة العليا قد دخلوا أيضاً في خدمة الإدارة في البنغال، وقد صاروا بذلك حملة تربية مزدوجة: هندية/تقليدية وإنكليزية/حديثة. تلك هي حالة كل من رام كامول سن، ديروزيو، وم. ن. روي على سبيل المثال.

عام 1880 أنشأ الحاكم ولسلاي في كلكوتا مدرسة فورت ـ وليام، وكانت أول مؤسسة للتعليم العالي تستقبل الهنود والتي شجعت بالتالي بعض أشكال التبادل الثقافي. اختصت المدرسة بتخريج موظفي دولة شركة الهند، وبعض المتعلمين البنغال كانوا أساتذة فيها. عام 1801 وجدت بعض أول المؤسسات الصحفية وقد استقرت في سارمبور (وكانت المدينة هذه حتى تاريخه وكالة بحرية دانمركية)، وكان المبشر المعمداني وليم كاري الذي وصل إلى كلكوتا عام 1793 هو المؤسس لها. كان كاري عبقرية لغوية ومستشرقاً محترماً وقد سمي عام 1800 أستاذاً للبنغالية في فورت ـ وليام. قام المعمدانيون بين 1803 و1820 بترجمة الأناجيل إلى اللغة السنسكريتية والهندوسية والماراثية والبنغالية والجوراتية. وإلى جانب نشرها ترجمات عن التوراة نشرت صحافة سارمبور أول الأعمال النثرية البنغالية الحديثة، وفي 1818 صدرت أول صحيفة بنغالية (Samachar Darpan).

عام 1816 تأسست المدرسة المعروفة (Hindu College) وذلك بمبادرة خاصة: إرادة بعض العائلات من الأغنياء الجدد في كلكوتا بإعطاء أبنائهم تربية إنكليزية. وكان التعليم الذي يعطى فيها موجهاً بشكل خاص نحو الآداب والعلوم الأوروبية. كان المؤسسون من الهندوس، علماً أن الغاية كانت القبول بالغرب. مع نهاية أعوام 1820 كان عدد طلاب هذه المدرسة قد ناهز الأربع مائة، وقد ظلت إلى وقت طويل أفضل مدرسة في البنغال. وكان ديروزيو (1809 ـ 1832) أحد الخلاسيين الشباب الذين درسوا الأدب الإنكليزي لعدة أشهر عام 1828 في هذه المدرسة. كما كان زعيم حركة «الشباب البنغالي» حيث لعب دوراً تثاقفياً هاماً وأسهم في خلق نخبة ثقافية

علمانية في الهند المستعمرة عند بداية القرن التاسع عشر.

إبان سنوات 1830 حصلت أول التحولات لاعتناق المسيحية داخل الطبقة المثقفة في كلكوتا. حينها انفجر الجدل بين المبشرين وبين علماء الهندوس حول موضوع قيمة وعالمية كل من المسيحية والهندوسية. ومنذ هذه اللحظة أصبح لكلمة«الهندوسية» معنى معاصراً، كما أنها بدأت انتشاراً جديداً: قبل ذلك كانت الكلمة تشير إلى التقليد الثقافي في الهند، أما بعد الآن فقد صارت أقرب إلى الدلالة عن ديانة حقة.

عام 1828 وفيما كان ديروزيو وطلاب مدرسة (هندو) يسخرون من التقاليد الهندوسية، شن كاشي براساد غوز (kashi Prasad Ghose) في صحيفة كلكوتا هجوماً عنيفاً على كتاب جيمس ميل عن تاريخ الهند. خلافاً للاقتصادي الإنكليزي، لم ير غوز في الهند القديمة مجتمعاً بربرياً غارقاً في الاستبداد. لقد دافع عن نظام الملكية الهندوسي وعن براهمة العصور القديمة، الذين اتهمهم ميل بوصفهم «طبقة كهنوتية طاغية». إن امتياز البراهمة لا يعود بحسب غوز إلى أوهامهم الباطنية بل إلى مقدار تبحرهم العلمي في المعارف الأصيلة. في الوقت الذي اتهم ميل فيه الهنود معتبراً إياهم شعباً غليظاً وساذجاً، أبرز غوز إنجازاتهم في العلوم والفنون والحقوق والعلم السياسي والإداري: «لمحاولة غوز أهمية تاريخية خاصة إذ كان أول مثقف بنغالي يدافع عن مبدأ علماني يتناول عصراً ذهبياً عند الهندوس. أما حججه وبراهينه فهي قد استقت وبكل وضوح من أعمال المستشرقين في كلكوتا» .(Kopf, P. 264)

عام 1829 اقترح هـ. هـ. ويلسون أن بإمكان عناصر من الأنتلجنسيا البنغالية الانضمام إلى «الشركة الآسيوية». قبل العمل بهذا الإيماء، وبدءاً من العام 1830 أصبح بعض البنغاليين أعضاء في الشركة الملكية الآسيوية. أصر كوبف على الدور الذي لعبه المستشرقون في ولادة الأنتلجنسيا الحديثة: «أوجد المستشرقون المدارس على الأرض، وقوننوا اللغة وأدخلوا المطبعة وعززوا النشر. كما شجعوا على نشر الكتب والصحف والمجلات... لقد خلقوا انطباعاً

علمانياً ومدنياً. كما أنهم كانوا من المبادرين لفتح مختبرات علمية في الهند وقد مارسوا تعليم الطب الأوروبي. لم يكونوا من الكلاسيكيين المؤمنين بالثبات ولا كانوا من المعارضين للتقدم: وفي الوقت نفسه لقد أوجدوا رواية تاريخية للماضي الهندي كما أسهموا ببعث وعي تاريخي عند المثقفين الهنود» (Kopf, 275). هكذا كان المستشرقون من المساعدين في تحديث الثقافة الهندية، هذا بغض النظر عن مناهضتهم للتغريب، الذي اعتبروه حركة مفاجئة ومبالغ بها، وهي حركة كانت بقيادة الإنجيليين. هكذا قدر كوبف دور المستشرقين الهام، إن لم نقل الأساسي، في هذا الوقت الحاسم حيث نشهد لقاء تثاقفياً ابتدأ بإدخال اللغة الإنكليزية إلى البنغال. أنهم هم من أتاح ولادة أنتلجنسيا حديثة في الهند، لا دعاة الأنكلزة عام 1840. لقد حدث كل شيء في كلكوتا ما بين 1770 و1828، حتى قبل أن يكون لدعاة الأنكلزة أي دور في الهند، وحتى قبل أن يتشكلوا كمجموعة ضاغطة في بريطانيا الكبرى. شكل المستشرقون البنية التحتية الفكرية للتحديث الثقافي الهند، وهكذا شكلوا بمفارقة تشبه ما يعرف بالحيلة التاريخية، إذ أسهموا بنجاح دعاة الأنكلزة الذين يتهمونهم بأنهم من دعاة التعلق بالماضي وبالمحافظة. لقد استجاب المثقفون البنغال، وفي إطار البحث عن تفسير جديد لإرثهم، إلى المقولات التاريخية والسياسية التي طرحها المستشرقون: لقد اعتقدوا أن هؤلاء لا يريدون إطلاقاً تغريباً شاملاً للثقافة الهندية بقدر ما يريدون «إحياء» الهندوسية، أي بعث «نهضة شرقية» بحسب ما جاء على لسان ر. شناب. ذلك أن هذه الأنتلجنسيا وبمعزل عن إرادتها في تحويل الثقافة الهندية لم تكن راغبة في إنكار إرثها ولا بنسيان ما كانت تعتبره العصر الذهبي للإرث الهندي. خلق البحاثة الموظفون الشبان الذين اجتمعوا حول وارين هاستنغ ما يسمى بأيديولوجية العصر الذهبي، الذي ستتم العودة له بعد عدة عقود من قبل الأنتلجنسيا البنغالية، ثم الهندية.

والواقع إن مفهوم هذا العصر الذهبي الافتراضي لم يكن واحداً عند كل المستشرقين. فالعصر الذهبي الهندوسي عند كولبروك لا يشبه ما نعرفه عند

ويلسون. بالنسبة للأول إن الحقبة الفيدية هي العصر الذهبي، أما عند ويلسون فالحقبة الذهبية هي ما بعد الڤيدية، الحقبة اللاحقة للأوبانيشاد. إن الكلاسيكية والسلفية الهندوسية اللتين افترضهما ويلسون كانتا أكثر إقناعاً وأكثر وفرة بالنسبة للأنتلجنسيا الهندية الشابة من المثال الڤيدي الذي أعاد كل من ويليم جونس وكولبروك بناءه. يمثل ويلسون الرابط الإنساني والتاريخي بين الأنتلجنسيا الهندية والحضارة الحديثة، إذ أسهم فعلاً في إعادة بناء حضارة عليا: الحضارة الهندوسية الوسيطة.

لعب المستشرقون بشكل عام دوراً أيديولوجياً على درجة من الأهمية إذ أقاموا رابطاً واضحاً ما بين ثقافة هندوسية ترتبط بجذور قديمة وبين الحداثة الهندية. وهي حداثة عليها أن تؤمن هوية منسية في جزء كبير منها، وغائصة في الماضي، وأخرى تدخل العالمية الأممية. عام 1833 أشاد رئيس الجمعية الآسيوية الملكية بهذه المؤسسة المحترمة، خاصة من خلال إسهامات رجالها أمثال جونس وويلسون، لقد حول المستشرقون بحسب قوله: «المتاهة المعقدة للميتولوجيا وللتعاقبات التاريخية الهندية إلى مأثور تاريخي أصيل» (نقلاً عن Kopf, P. 256).

ثم إن ولادة الأنتلجنسيا الهندية كانت أيضاً حصيلة الاحتكاك ما بين الإداريين وبين المبشرين الإنكليز. صحيح أن النخبة المدنية قد لعبت دوراً واضحاً إذ جعلت العلماء على تواصل مع جهاز دولة مفصول عن الدائرة الدينية كما جعلته يستخدم المناهج «العقلانية» (ڤيبر) التي تستخدمها البيروقراطية. أما النخبة الدينية الأوروبية المتشكلة من المبشرين، وبإلزامها طبقة البراهمة بمواجهة الهندوسية بيقينيات المسيحية، فقد لعبت أيضاً، وعلى طريقتها، دوراً «تحديثياً». يتضح ذلك إذا ما استعدنا حالة المثقف الهندي الأكثر شهرة، رام موهان روي.

كان دافيد هار إنكليزياً أقام في كلكوتا عام 1800 ودرس البنغالية ثم أسس مدرسة لتنشئة الشبان على الآداب والعلوم الغربية. كان اسم مدرسته أول الأمر «بيت المعرفة = Vidyalaya»، ثم أصبح اسمها (Presidency College). كان رام موهان روي (1772 ـ 1833) أحد طلابه النابهين، وهو يتحدر من أسرة برهمانية بأصول فارسية نسبياً وقد دخلت في خدمة السلطة المسلمة: سافر

روي كثيراً في شبابه، وكان يتقن الإنكليزية، إلى جانب الفارسية والعربية والسنسكريتية. أبدى تقديره للنظام السياسي الذي أدخله الإنكليز، وتالياً للوجود الإنكليزي في الهند: لقد قدر بشكل خاص إدخال الحريات المدنية والسياسية: حرية التعبير والرأي وحرية نقد الأمور الدينية الخ... لقد كان الاستعمار الإنكليزي بالنسبة له تحدياً ثقافياً كما كان واقعاً أرسلته العناية الإلهية، أي إنه كان ضرورة تاريخية يجب أن يستقى منها الخير للهند. وعلى ما يظهر ربما كان مستخدماً من قبل شركة الهند الشرقية ما يقارب السنوات العشر (من 1803 أو 1805 إلى 1814 أو 1815). وقد أقام بحدود العام 1814 في كلكوتا. وارتبط بعلاقة وثيقة مع المبشرين المعمدانيين في سارمبور، ومع بعض النفعيين الذين أسس معهم عام 1821 ما يعرف بـ (Unitarian Commitee). ثم ما لبث أن دخل في نقاش مع المبشرين تناول الديانة الهندوسية والديانة المسيحية. وقد سبق له منذ العام 1790 أن نشر مقالة أدان فيها «الديانة الهندوسية وعبادة الأوثان»: يجب إعادة ترميم الديانة في الهند لإعادة الصفاء الأول لها وهذا ما افتقدته منذ زمن طويل. لقد حاول إعادة إحياء الإرث الهندوسي والدفاع عنه تجاه ما اعتبره المبشرون من النواقض، كما لا بد من رد الاعتبار إليه بعد ما تعرض له من هجوم ومن انتقادات لا أساس لها. إلا أن ما أراده أيضاً تحديث هذا الإرث وجعله يواجه التطور التاريخي ودخول الأوروبيين إلى الهند. عام 1804 وفي رسالة له بالفارسية حول «وحدة الله»، اعتبر أن الديانة الڤيدية الأصلية كانت أيضاً ديانة موحدة، وأن ما نجده من شرك هندوسي حالي إنما هو ناتج عن تحريف وثني لاحق. أعاد ترجمة نصوص من الأوبانيشاد حيث أشار إلى «توحيد ڤيدي خالص». لقد كافح روي ضد حماسة تبشير المبشرين الأوروبيين وضد السلفية المبالغ فيها والتي كانت ما زالت موجودة في بعض أشكال الهندوسية. لقد هدف إلى إعادة إحياء ڤيدية أصيلة وتخليصها من الزوائد التاريخية، التي هي بمثابة انحرافات وهرطقات.

قام عام 1815 بترجمة مختصرة لكتاب الڤيدنتا، وقد حاول من خلال ذلك

إظهار أن عبادة الصور الممارسة في أيامه لم تكن إلا ضلالاً يخالف التقليد التوحيدي البدئي. وعام 1816 قام بتقسيم التاريخ الهندي إلى مرحلة ڤيدية، وهي تمثل الإرث الأصيل، وإلى مرحلة ما بعد فيدية تتميز «بعبادة الأوثان» الهندوسية. وقد حمل روي البراهمة المسؤولية عن الموقف المزري الذي وصلت إليه الثقافة الهندية (وبذلك فهو يتابع كل من جونس وكولابروك). عام 1817 قام أيضاً بنشر دفاع ثان عن النظام التوحيدي في الڤيدا، وكانت هي المرة الأولى التي يقوم بها هندي بانتقاد التقليد الديني الهندوسي بشكل جذري. إن الذين يجهلون الإرث الديني الحق، لم يكن الشعب الجاهل وحده، بل طبقة العلماء البرهمان أيضاً. وقد أشار بشكل خاص أن لا شيء في النصوص المقدسة القديمة يسمح بتعدد الزوجات أو بانتحار الأرامل، وبدءاً من العام 1818 راح روي يحارب من أجل إلغاء هذا التقليد. وقد رفض تعدد الزوجات عند بعض البراهمة. إلا أنه وفي عام 1828 وبعد أن قرر الحاكم بنتيك وبشكل قاطع إلغاء انتحار الأرامل، وقف روي ضد هذا الإجراء معتبراً إياه متسرعاً وفجاً جداً. إذ على الهندوس أنفسهم إلغاءه وبمبادرة منهم وبشكل مطرد وبحذر شديد.

تعرض روي، المستغرب، والقابل للغرب للهجوم على جبهتين مختلفتين: من قبل السلفيين ومن قبل الأوروبيين (الحداثيين والمسيحيين). وفي عام 1820 نشر مقالة سياسية عنوانها: «تعاليم يسوع: الدليل إلى السلام والسعادة». وفيها يحاول البرهنة على عدم صلابة المسيحية وخاصة في مسألة الاعتقاد بالتثليث: إذا اعتبر ذلك انحرافاً عن تعليم السيد المسيح. اعتبر روي أن جميع الديانات الكبرى إنما تستند إلى قاعدة توحيدية تمّ إنكارها وتحريفها فيما بعد. وفي ندائه الثاني للدعوة للاقتداء بتعاليم المسيح، هاجم روي عقيدة صلب يسوع التي هدفت بحسب رأيه إلى تحويل يسوع إلى الله. لقد قبل التعليم الأخلاقي المسيحي، دون أن يقبل بتطوراته اللاهوتية. وحتى يستطيع تأسيس أقواله عكف على تعلم اليونانية والعبرية.

تعرض روي للنقد من المبشرين. وهذا لا يدهشنا إذا ما نظرنا للأمر من الجانب اللاهوتي. لكن هذا النقد يكتسب أهميته إذا ما نظرنا إليه من زاوية

تاريخية وسوسيولوجية. فمبادرة روي تمثل في الواقع محاولة لفك ربط المسيحية بالغرب. إذ يصر على ما يعتبره واقعاً وهو أن كل أنبياء المسيحية كانوا «من الآسيويين»!. بل إن أحد المثقفين الهنود المعاصرين قد ذهب إلى حد اعتبار روي أحد من قاموا بمقاربة تتعلق بمقارنة الأديان. فمعه دخل الفكر العقلاني والإنساني إلى الفكر الهندي الذي ظل حتى ذلك الوقت غارقاً في اللاهوت والخرافة وفي الفكر المدرسي (السكولائي).

عام 1823 اعترض روي على المشروع البريطاني الرامي لفتح مدرسة سنسكريتية في كلكوتا. إذ اعتبر أن العلم الأوروبي هو الأجدى للهند من التقليد التربوي الدنيوي الخاص بها. فتعليم السنسكريتية كلغة أو التدريس بها ليس إلا مضيعة للوقت. بل إن الأمر يوازي تدريس أوهام بدل نشر علم أوروبي يعتبر أكثر تقدماً من الإرث العلمي الهندوسي. وبذلك يكون روي بطريقة ما، حليفاً موضوعياً لماكولاي (الذي لم يظهر تقريره إلا عام 1835).

أما المساهمة الأخيرة التي قدمها روي للتاريخ الأيديولوجي والثقافي في الهند فهي تتمثل في تأسيسه لمؤسسة أطلق عليها اسم «مؤسسة براهما». كان ذلك عام 1828 حيث يجتمع الأعضاء مرة في الأسبوع لإنشاد أناشيد أخذت من الأوبانيشاد. اعترفت هذه المؤسسة بالڤيدا كقاعدة مقدسة للديانة الجديدة التي رأى الترويج لها. ترجمت نصوص الڤيدا إلى البنغالية لتصبح مفهومة من الشعب. كان هؤلاء المصلحون من الطبقات العليا (ولا يقبل غير البراهمة في صفوفهم) وقد عزلوا من قبل البراهمة التقليديين الذين اتهموهم بترك التقاليد المقدسة عندهم. اتسمت الحركة بإرادة معلنة لتكون عالمية: تمتاز الديانات جميعها بقاعدة مشتركة، أما التفاصيل فهي تفاصيل شكلية. قام روي عام 1830 برحلة إلى بريطانيا الكبرى. ومن لندن راح يراسل المستشرقين الأوروبيين (لا سيما الفرنسيين منهم).

التغريب والهندوسية ــ الجديدة

اتخذ الحاكم بنتيك عام 1830 قراراً ألغى بموجبه رسمياً عادة حرق الأرملة

نفسها بعد وفاة زوجها. وللحال قدم بعض الأعيان وبعض العلماء عريضة تدافع عن هذا العرف المعمول به والذي يعتبر برأيهم عنصراً أساسياً في الهندوسية. مشككين أيضاً بحق الأجنبي بالتشريع في مسائل دينية ومدنية. ما الذي يسوغ للإنكليز تعديل الديانة والأعراف الهندوسية؟ وفي ظل قناع الحب للبشرية، اعتبر إجراء الحاكم علامة على عدم التسامح الديني والثقافي.

عام 1831 قام رام كامول سن، مع علماء بنغال آخرين بتأسيس «جمعية دارما» (Dharma Sabha)، وذلك بهدف صيانة القيم الهندوسية، ولا سيما عادة حرق الأرامل. أطلقت الجمعية نداء من أجل حماية التقليد المتبع. كما أن هذه الجمعية قد شكلت أول ظهور «للقومية» كما يمكننا في الوقت نفسه اعتبارها نوعاً من «الهندوسية ـ الجديدة». لم يكن أعضاؤها من البراهمة الأورثوذوكسيين (بل إن العديد منهم لم يكونوا براهمة قط). اتقن رام كامول سن اللغة الإنكليزية إلى جانب الفارسية والسنسكريتية، ثم أصبح موظفاً في الإدارة الكولونيالية. ثم أصبح موظفاً في مطبعة (Hindoustani Press) وقد صار لاحقاً مديراً لها.

توفي رام موهان روي عام 1833 وكان آنذاك في بريطانيا. فكان أن تولى كل من دوار كانات طاغور ثم ديبندرانات طاغور مكانه على رأس مؤسسته (جمعية براهما). ثم قام د. طاغور عام 1839 بتأسيس جمعية ثانية تولت أيضاً رفض اتهامات المبشرين فيما خص «الشرك» الهندي. ثم قام عام 1844 بإرسال مؤيديه إلى بنارس بهدف الحصول من العلماء على نسخة من الڤيدا ما يسمح له بتوسيع النقاش الذي أثير مع المبشرين. وكانت المفاجأة الكبرى، إذ اكتشف السمة الغريبة، بل الملفقة في النصوص الفيدية، ما شكل له صدمة روحية. ثم صمم بعد ذلك تأليف قانون نصي يمكن أن يكون قاعدة ثابتة وأكيدة بالنسبة لأفراد جمعيته (Brahmo Samaj). فحتى ذلك الحين لم يكن للهندوسية من قانون مقدس فعلي: أما بعد الآن وبفضل د. طاغور فقد صار لها واحدٌ، شأن كل الديانات الكبرى في العالم.

عام 1845 احتد الجدل حول عصمة الڤيدا، وحول العلاقات ما بين الإيمان

والعلم (أو العقل) وحول المكانة التي يجب أن تعطى للتسامح وللتعارض مع المسيحية. عام 1850 تخلى د. طاغور عن القول بعصمة الفيدا، ثم عاد ليقول بهندوسية حقة، بشكلها التقليدي والأرثوذوكسي.

بدءاً من هذا التاريخ ازداد الطلب على التعلم بلغة إنكليزية، كما أن معرفة هذه اللغة قد تطورت وتوسعت في أوساط النخب، لا سيما الهندوسية (أما المسلمون فقد بدوا أكثر تكتماً). كما أن نظرة الهندوس أبناء الطبقات العليا قد اتسمت بالاحتقار تجاه أبناء الطبقات الأدنى الذين سعوا لتعلم الإنكليزية. وفي هذا الوقت أيضاً حصلت الرحلات الأولى التي قام بها الهنود (لا سيما الهندوس) إلى إنكلترا: ففي عام 1845 قصد أربعة من طلاب مدرسة الطب في كلكوتا بريطانيا لمتابعة دراستهم. علماً أن التناقض بين بريطانيا والهند قد بلغ الذروة ما بين الأعوام 1830 و1850. فبريطانيا أمة تشهد تطوراً اقتصادياً كبيراً، وتشهد تحولاً صناعياً، كما تشهد أيضاً توسعاً عالمياً أتيح لها بفضل سياستها الاستعمارية. فهي قادرة على المزج بين سلسلة من أنماط «التقدم»: الثقافي والفكري والتقني والعلمي. أما الهند وخلافاً لذلك فهي أمبراطورية واسعة مقطعة الأوصال، تشهد حالة ركود وكأنها تعمل بنظام لا يتغير، أساسه التقليد الديني والسلطة السياسية الضعيفة والمستبدة (الاستبداد الشرقي). وعلى الصعيد الروحي تشهد الهند سيطرة طبقة من «الكهان»، كما تتميز بنظام اجتماعي يجعل من اللامساواة قيمة لا بد منها (التراتبية والطبقات).

قام اللورد دالهوزي، وكان الحاكم العام بين 1848 و1856 بتعزيز المبادرة الموصلة إلى التغرب، خاصة في مجال التعليم. ومن هذا المنطلق تمّ طرح وجهات نظر ثلاث:

1 - إداريون مختلطون إنكليز وهنود وعلماء شرقيون يظهرون احتراماً بالغاً للثقافة وللتقاليد الهندية، ويرغبون بتعزيز التعليم التقليدي؛

2 - وجهة نظر المبشرين المسيحيين الراغبين بنشر المسيحية والعلم الغربي في أوساط «الوثنيين». وهم من أنصار نشر التعليم باللغات الهندية وبالإنكليزية. إنهم يرفضون وفي كل الحالات اللغة السنسكريتية، اللغة

التي وضعت فيها النصوص التي يعتبرونها متخلفة وما ورائية وسكولائية وتعود للقرون الوسطى؛

3 ـ ثم وجهة نظر الليبراليين، ورثة ماكولاي، المدافعين عن اللغة وعن الآداب الإنكليزية، وهم من يحتقر الأداب الشرقية والتربية المسيحية في آن واحد. إنهم أنصار التعليم الغربي العلماني القائم على العلم وعلى التربية «الأخلاقية».

عام 1857 تمّ فتح جامعات «حديثة» في كلكوتا وبومباي ومدراس. وهي الفترة التي انفجرت فيها حركة التمرد التي قامت بها الفرق العسكرية المحلية والتي كانت بإمرة ضباط إنكليز. تمّ القضاء على التمرد بنهاية الأمر، لكن الصدمة كانت كبيرة في أوساط الإدارة الإنكليزية، ذلك أنها اندلعت على غفلة، ولأنها هزت إمبراطورية كانت الإدارة المركزية تعتقد أنها تمسكها بأحكام. اتسمت ردات الفعل البريطانية الأولى بالغضب والاضطراب: وقد تمّ تحقير الهنود بسبب «تعصبهم»، أو المبشرين بسبب فرط حماسهم. أما ردة الفعل الثانية فقد اتسمت بالنقد الذاتي وكان من نتائجها إبداء محاولات للمصالحة وإقرار الإصلاحات. عام 1858 تمّ إنهاء إمبراطورية المغول وجرى أيضاً التخلي عن إدارة شركة الهند الشرقية بجعلها كبش محرقة لما حصل.

أدت هذه التحركات وهذه الإصلاحات إلى ظهور موجة جديدة من الهنود «المتعلمين» الأكثر أخذاً بالغرب، مع كونهم أيضاً أصحاب تجارب نقدية تجاه كل ما يبدو من البديهيات. وعلى المسرح السياسي ظهر زعماء جدد على درجة عالية من العلم. ففي عام 1859 أصبح كل من كاشوب شندرا سن، ودفندرانات من أبرز مديري جمعية براهمو. فالأول كاشوب سن (1838 ـ 1884) قد صار زعيم الجناح الداعي للقبول بالغرب وقد نشر عام 1861 نداء إلى الأمة البريطانية حيث دعا إلى تطوير حركة تربية وتعليم تطال الجماهير في الهند. ثم أطلق صحيفة على جانب من الشهرة (الدايلي ميرور). وقد دافع عن جمعيته تجاه هجوم المبشرين كما حاول إعادة تأويل (أو الإحياء بمعنى جديد) العديد من الشعائر الفيدية. عام 1865 بلغ الاختلاف بين المقلدين والمجددين داخل جمعيته

(جمعية براهمو) حداً جعل الانقسام داخلها واقعاً لا محالة وقد حدث ذلك فعلاً في العام التالي. عندها أطلق كاشوب سن مقالة عنوانها: يسوع المسيح: آسيا وأوروبا. وفيه أبدى إعجاباً شديداً بالمسيح دون أن يعلن مسيحيته. قاد هذا الخطاب بعض المبشرين إلى حد الاعتقاد أنه بإمكان أعضاء جمعية براهمو (أو بعضهم على الأقل) اعتناق المسيحية. عام 1870 زار كاشوب بريطانيا حيث استقبل بحفاوة بوصفه السفير شبه الرسمي للهند الجديدة، أو بصفه المصلح الذي يقبل من ضمن أمور متعددة بالزواج من خارج الطبقة. وقد تمت تحيته من قبل ج.س. ميل وماكس ميلر وغيرهما. بعد عودته إلى الهند قابل ممثلي الهندوسية التقليدية. وفي العام 1875 كانت له مقابلة مع راما كريشنا الذي كان له عليه تأثير واضح. بعد العام 1881 راح يبشر «بعقيدة جديدة» تزعم التوليف بين الهندوسية والمسيحية والإسلام. وفي العام 1883 وفي مقالة له عن «رسالة آسيا إلى أوروبا» أصر على الدور الذي لعبته آسيا في ولادة الديانات العالمية الكبرى، محاولاً الترويج لروحانية توفيقية.

عام 1875 ظهر «مضارب» جديد على المسرح الأيديولوجي والديني الهندوسي: حركة «آريا ساماج». وقد تأسست على يد سوالي داياننندا سارافستي (1824 ـ 1883)، وهو براهماني غوجاراتي. تطرق داياننندا للدين الإسلامي وقد هاله أيضاً أن لا يكون للهندوسية نص مقدس وحيد (مثل القرآن) وأن لا يكون عندها شريعة محددة المعالم (مثل العهدين القديم والجديد). ولذلك وبعد قراءات متعددة لنصوص وضعها مستشرقون أوروبيون، عاد وأكد أن الفيدا، ونصوص الفيدا فقط هي التي يمكن أن يكون لها مكانتها الخاصة في الكتابات الهندوسية، وهي النصوص التي يبدو أن فيها قداسة من نوع خاص. من هنا ركز سارافستي تعاليمه بالكامل على نصوص الفيدا، التي اعتبرها «أول كتابات الإنسانية»، الكلام الموحى به من الله، الكلام المعصوم الذي يكتسب سلطة مطلقة. وفي هذا الوقت أسس جمعيته «آريا ساماج»، وهي منظمة تعتبر أن ما قام به سارافستي يشكل أساساً روحياً يستقى من تعاليم الفيدا الأصيلة. خلافاً للفرق الهندوسية (الأخرى) تمتلك جمعية آريا جملة من العقائد المستندة إلى

مبادىء محددة، على عقائد لها جذوها في نصوص الفيدا على ما تزعم.

تعتبر «آريا ساماج» شكلاً «معقلناً»، أو محدثاً من الشعائر الهندوسية. نظم دايانندا حركته عبر شكل يشبه الكنيسة. ولإبراز مدى عالمية ما يقول به زعم أن الفيدا هي في أساس كل من المسيحية والإسلام. لا وجود إلا لإله واحد. أما الأسماء الإلهية المتعددة التي نجدها في نصوص الفيدا فليست إلا صفات الله الواحد والوحيد والحق. كما نادت الجمعية بمعاداة عبادة الأوثان وأعمال البراهمة السيئة، هؤلاء الذين جعلوا أنفسهم وسطاء أصحاب مصلحة بين النصوص وبين المؤمنين، كما كانوا أيضاً من المفسرين الذين لم يحسنوا تفسير النص.

من الآن فصاعِداً، بتنا نشهد تعايش السلفيين وأنصار الحداثة في قلب الهندوسية، أو في الهند عامة. ففي عام 1886 تأسست في لاهور مدرسة «Auglo-Vedic». وفي بناريس كانت اللغة السنسكريتية لغة تعليمية يمارسها المتعلمون البراهمة في مدرسة (Queen's College) الشهيرة. إلا أن الهندوسية، الحديثة أو التقليدية لم تكن المكوِّن الوحيد للثقافة الهندية. إذ عليها أن تتعايش مع الإسلام الذي انغرس في الهند منذ القرون الوسطى والذي تعرض بدوره للمزيد من الضغوطات منذ وصول الإنكليز.

الإسلام بين الانطواء والإصلاح الفكري

بعد هزيمة سكان غرب الهند (مارات) عام 1818، والقضاء على إمبراطورية المغول، ظلت غالبية المؤمنين على وفائها للتقليد الإسلامي كما تمّ تدريسه من قبل المدارس القرآنية. وحين قرر اللورد بنتيك عام 1835 إدخال اللغة الإنكليزية والثقافة الغربية إلى الهند، قدم العديد من أعيان المسلمين عريضة ناشدوه فيها العودة عن قراره. إذا قدروا أن إدخال الإنكليزية والعلم الأوروبي ليس إلا وسيلة لدفع الهند لاعتناق المسيحية. ومع ذلك فقد تمّ عام 1837 التخلي عن الفارسية كلغة رسمية، كما تمّ إلغاء المحاكم الإسلامية.

ظل المسلمون الهنود ولوقت طويل بمعزل عن حركة التحول للإنكليزية.

فقد رفضوا كل علم لا يكون مبنياً على القرآن، أو لا يستخدم إحدى اللغتين الفارسية أو العربية. في البنغال ومع بداية القرن التاسع عشر كان تعليم الشبان المسلمين يتم بطريقة قديمة. ثم إن استجابة المسلمين في الهند كانت مختلفة بشكل واضح عن استجابة الهندوس. فالحركات الإصلاحية الهندوسية كانت غالب الأحيان نتيجة نقد ذاتي: إذ غالباً ما قامت هذه الحركات بالتشكيك بصلاحية نصوصها المقدسة، محاولة الدخول أو القبول بالعلم الغربي. فجميعهم ـ سلفيين كانوا أم لا ـ كانوا بشكل أو بآخر من القوميين. أما المسلمون فلم يحاولوا القبول أو استيعاب الأفكار الجديدة. والسنة الذين رغبوا في إحياء الإسلام الكلاسيكي ذهبوا إلى معارضة السيطرة البريطانية. أما الإصلاحيون وإن قبلوا (إلى حد ما) السيطرة البريطانية فقد شككوا بهيمنة الهندوس مطالبين بتقسيم الهند (Singhal 1972, vol II P. 290).

ومع ذلك فقد ظهرت بعض الحركات الإصلاحية. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، وجدت الحركة الوهابية التي انطلقت من شبه الجزيرة العربية صدى لها في الهند. فمع بداية القرن التاسع عشر ظهرت حركة «فارايزي» (Faraizi) التي أسسها أحد العلماء البنغال إثر عودته من الحج إلى مكة، آملاً إصلاح مواطنيه وإخوته في الدين. وفي هذا الوقت أيضاً ظهرت حركة «الطريقة المحمدية» التي أسسها السيد أحمد بارلغي (1786 ـ 1831). وعام 1824 ظهرت أيضاً جمعية «تقوية الإيمان». وقد نادت بعض هذه الحركات بالمقاومة المسلحة العنيفة ضد الوجود الإنكليزي.

عام 1857 اختفت إمبراطورية المغول كلياً ونهائياً. اعتقد بعض الليبراليين المسلمين أن على الإسلام الهندي أن يتكيف مع الوضع الجديد الناجم عن السيطرة البريطانية. وفي عام 1863 أسس بعض المعلمين المسلمين «الجمعية الأدبية المحمدية» في كلكوتا. إلا أن البعض الآخر قد صوت لصالح موقف أكثر تصلباً. ففي عام 1867 قام بعض المثقفين المسلمين والزعماء القوميين من الذين أسهموا في تمرد الفرق المحلية بتأسيس «دار العلوم» في ديوباند. وقد دعت مدرسة ديوباند بوجوب الاحترام الصارم للشريعة الإسلامية ولنهجها الديني

السني. وقد بذلت جهداً كبيراً في محاولة منها لإحياء الإسلام الكلاسيكي. وقد صارت بالتالي أكاديمية اللاهوت الإسلامي الأكثر أهمية واحتراماً في الهند في القرن التاسع عشر. إلا أنها تتميز بإرادة جزء من العالم الإسلامي في الهند للبقاء بمعزل عن التغيرات التي أدخلها الإنكليز، ذلك أن هذه التغيرات ليست إلا واقعاً فرضته السلطة الغربية والكافرة.

عام 1875 قرر بعض الأعيان المسلمين، وبقيادة سيد أحمد خان (1817 ـ 1898) تجاوز ما اعتبروه نفور المسلمين السلفيين. كان أحمد خان مؤرخاً وعالم آثار وقد قام بإعداد تفسير توراتي وقرآني، كما كان مطلعاً على الفلسفة الحديثة. أبدى رغبة بتوفيق الفكر العلمي مع الإسلامي وأصر على أوجه التشابه بين الإسلام والمسيحية. هاجم نظام الفصل بين النساء والرجال مدافعاً عن حقوق النساء. إن الإيمان الديني، برأيه، مسألة فردية وخاصة وليست عملاً جماعياً تقوم به مجموعة أتنية أو أثراً من آثار التقليد التاريخي. مع أن المدرسة التي أسست في اليفارت كانت مدرسة معدة لاستقبال المسلمين بالدرجة الأولى، ومع إعطائها أهمية للإسلام، إلا أنها استقبلت أيضاً تلامذة من كل الأديان ومن كل الأثنيات. في البداية لم تكن تضم المدرسة سوى قسمين: القسم الإنكليزي والقسم الشرقي. في القسم الأول تدرس كافة المواد بالإنكليزية: أما الفارسية والعربية والسنسكريتية فكانت تعلم بوصفها لغة ثانية، وفي القسم الثاني تدرس الآداب العربية أو الفارسية؛ كما تدرس الجغرافيا والرياضيات باللغة الأردية وكانت الإنكليزية لغة ثانية. يشار أيضاً أن الإقبال على القسم الشرقي كان آنذاك أقل من الإقبال على القسم الإنكليزي. أرادت مدرسة اليفارت أن تكون مدرسة حداثوية. وقد طبعت شرحاً طويلاً (بعدة أجزاء) للقرآن الكريم، في محاولة منها للبرهنة على انسجام الإسلام مع النظريات العلمية الحديثة. وهذا ما تسبب بنقد قاسٍ من قبل السنة التقليديين.

سعى الحكم الإنكليزي بدوره لتعزيز التعليم الحديث في أوساط المسلمين. ففي عام 1882 تمّ إنشاء جامعة البنجاب، وبعد ذلك في العام 1887 كان دور جامعة الله آباد. إزاء التحدي الكبير المتمثل بالغرب وبانتشار ثقافة

علمانية حديثة وشاملة جاء رد الإسلام الهندي شأن ممثلي الأطراف التي تشكل الجماعات الإسلامية الأخرى، ولا سيما العالم العربي، عبر محاولات توفيقية، أو عبر أشكال الرفض. بكل الحالات لا بد من الأخذ بعين الاعتبار التوترات التي كان الإسلام الحديث عرضة لها. حاول العديد من المثقفين المسلمين ـ أو الإسلاميين ـ تقديم توليفات معينة أو القيام بنوع من التساؤل الذاتي وأحياناً القيام ببعض أشكال رفض الآخر.

كان مولانا أبو الكلام آزاد (1888 ـ 1958) أحد المثقفين المسلمين السنة، ومعارضاً مصمماً ومقتنعاً للسيطرة البريطانية على الهند، ومعارضاً بشكل عام أيضاً للحضارة الغربية. كما كان زعيماً مرموقاً في أوساط حزب المؤتمر القومي الهندي وعالماً أكثر تعمقاً من سيد أحمد خان، فدمج بين امتلاك العلم الديني التقليدي مع المصلحة في التعرف واكتساب العلم الحديث. ومع كونه قد تربى في الوسط السني التقليدي إلا أنه استطاع استيعاب روح الغرب الحديث. كان لاهوتياً لامعاً، وقد وضع مؤلفاً تطغى عليه روح النقد الحرة إذ اعتبر تفسيره للقرآن بمثابة إسهام هام في الدراسات الإسلامية. ولهذه الأسباب عينها أيضاً أثار كتابه انتقاد السنة الإسلامية وإعجاب المفكرين الليبراليين. لقد فسر الإسلام بوصفه ديانة عالمية تجمع كل الديانات الأخرى. وإلى كونه ثائراً تقدمياً ظل أيضاً واحداً من أعضاء طبقة العلماء يرجع إليه في علمه وفي حواشيه.

سيطر الصراع بين ديوباند وآليفار على تاريخ الإسلام الهندي المعاصر، أو لنقل الصراع بين التيارات التقليدية والتيارات الداعية للحداثة. كما يعتبر ظهور دولة باكستان، وهي دولة إسلامية لكنها علمانية إلى حد ما. وبعد حرب مروعة بين الهندوس والمسلمين، بمثابة انتصار لمؤسسي مدرسة اليفار. أما في أيامنا هذه فإن التعارض ما زال قائماً بين هاتين النزعتين ولا يمكن لأحد التكهن بما قد يحصل. إلا أن الميزان يميل حالياً (العام 2000) لصالح ديوباند، أي لصالح نظام يؤيد الإسلام السني والتقليدي.

ولدت دولة باكستان عام 1947 بعد اعتراف بريطانيا باستقلال الهند، وبعد ما اصطلح على تسميته «بالانفصال» الذي سبقته حربٌ دامية ومجازر ارتكبها هذا

الطرف أو ذلك وبعد لجوء السكان من هذا الجانب إلى الجانب الآخر وبالعكس. كما سبق ذلك صراع أيديولوجي بين مؤيدي التعايش بين المسلمين والهندوس ومؤيدي الانفصال، ما يسمح بقيام دولة مسلمة اعتبرت علمانية حيناً ومحكومة بالشريعة حيناً آخر.

انتخب محمد علي جناح (1876 ـ 1948) عام 1936 لرئاسة الرابطة الإسلامية (تأسست عام 1906). وقد أبدى ميله لتأسيس دولة إسلامية منفصلة ثم كان أول رئيس لدولة باكستان. لم يتسن لمحمد إقبال (1876 ـ 1938) أن يشهد ولادة باكستان، علماً أنه قد أمِلَ ذلك وقد هيأ له أيضاً. درس الفلسفة في ألمانيا (حيث تقدم لشهادة الدكتوراه عن الماورئيات الفارسية) كما كان من المعجبين بنيتشه. اعترف بدينامية الثقافة الغربية، كما كان واعياً جداً لنقاط القوة ونقاط الضعف في «المادية» الغربية؛ لذلك انتقد بشكل خاص النفعية ودعاة القول بالتقنية الخالصة. بوصفه عضواً في الرابطة الإسلامية أعلن رأيه منذ العام 1930 بوجوب قيام دولة منفصلة تضم المسلمين.

قبل وفاته نصب إقبال أحد الشبان مديراً على المعهد الإسلامي في البنجاب، إنه عبد الأعلى المودودي، المعروف بمولانا المودودي (1903 ـ 1979). كان المودودي صحافياً وقد وضع عام 1928 كتاباً عن الجهاد في الإسلام. وفي العام 1939 وضع كتاباً آخر عن النظرية السياسة في الإسلام. ثم انضم إلى حلقة الصراع المناوىء لبريطانيا، وفي العام 1941 أسس الجماعة الإسلامية التي عارضت الجامعة الإسلامية معتبرة إياها حركة قومية وذات ميول علمانية. بعد تأسيس دولة باكستان اندفع المودودي ليجعل من هذه الدولة دولة إسلامية نموذجية، عارضاً نظريته في كتاب حمل عنوان الشريعة الإسلامية والدستور. كان مناهضاً للغرب زاعماً النضال من أجل ديانة عالمية وكونية، محولاً الإسلام إلى «أيديولوجية». لا يمكن اعتبار المودودي عالماً تقليدياً: بل هو مثقف «مصلح» أو ثوري. يمكن تشبيه موقعه بالنسبة للسنة الإسلامية بموقع لوثر تجاه الكنيسة الكاثوليكية. ومع ذلك فقد مناصراً لعملية النقد الذاتي الحر. وبمعنى ما كان مثقفاً يؤمن بالحداثة.

الزعماء الفكريون في الهند المعاصرة

بالعودة إلى الهند «الهندوسية» نشعر أنه لا وجود مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لتعارض قاطع بين التقليديين وأنصار التحديث، بين «المستشرقين» ودعاة الأنكلزة. بكل الأحوال أصبحت الدعوة للقبول بالغرب وباللغة الإنكليزية داخل المجتمع الهندي دعوة لا يمكن الالتفاف عليها. لذلك انتقل الجدال إلى مجال آخر، فدار النقاش حول ظهور فئات مختلطة ومعقدة، كالقول بوجود تقليديين يقبلون بالحداثة (بانكيم، شاندرا، فيفكانندا، أوريبندو غوز)، أو القول بوجود دعاة حداثة يناهضون الغرب (تيلاك). إلا أن وجود التقليديين كان كبيراً وهم قوة يحسب حسابها ولهم وراءهم كل غنى الهندوسية الثقافي الموروث. إنهم يعدون بالملايين والشخصيات التي انطلقت إلى واجهة المسرح السياسي الهندي، بل والعالمي كانت شخصيات على درجة من الأهمية. سأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الأسماء.

كان راما كريشنا (1834 ـ 1886) صوفياً هندوسياً لكنه كان منفتحاً على المسيحية وعلى الإسلام. يقال إنه يمثل بالنسبة للنهضة الثقافية الهندية ما مثله سقراط بالنسبة للوعي اليوناني. بكل الأحوال، لقد كان رجلاً وجد موقعه عند مفترق طريق ما بين التقليد الديني والحداثة. وكان له العديد من الطلاب والمريدين في أوساط الأنتلجنسيا البنغالية، ومنهم سوامي ففيكانندا (1863 ـ 1902)، الأكثرهم شهرة والذي كان مثقفاً فعلياً وعقلانياً قدم للدين وللفلسفة الهندية ما قدمه ر.م. روي للفكر السياسي. أسس عام 1897 وبالقرب من كلكوتا ما عرف باسم «إرسالية راما كريشنا». ثم دعا أن تحل الهندوسية المناضلة مكان ما دعا إليه معلمه من كونية دينية. وفي عام 1893 وإبان المؤتمر العالمي للأديان المنعقد في شيكاغو عرف شهرة مفاجئة. إذ أصر على تفوق الشرق الروحي إزاء مادية الغرب.

بعد ذلك عرفت الأنتلجنسيا الهندية العديد من الكتاب والروائيين والشعراء وسواهم. وكان رابندرانات طاغور (1861 ـ 1911) الأكثرهم شهرة، بحيث تمكن من الحصول على جائزة نوبل. كان طاغور إنسانياً عالمياً، بل كونياً دعا إلى

التسامح وأدان العنف السياسي. وبالاستلهام المباشر من الأوبانيشاد وضع مؤلفاته باللغتين الإنكليزية والبنغالية. وكان مؤلف العديد من القصص والروايات ما أمن له جمهوراً عالمياً (كان صديقاً لرومان رولاند، وياتس Yeats وجيد والعديد من المثقفين الأوروبيين الذين يقرأونه ويعجبون به). لقد أراد لنفسه أن يكون مواطناً لكل العالم وقد حذر من مخاطر القومية.

عام 1885 تأسس في بومباي ما سيصبح لاحقاً القوة التحديثية الكبرى في الهند في القرن العشرين: المؤتمر القومي. كان أول رئيس له أحد القضاة ممن نالوا ثقافة غربية وقد تلقى علومه في أكسفورد. كان المؤتمر بحق منجماً فعلياً أنتج العديد من المثقفين ورجال السياسة الهنود. توالى على قيادته العديد من القضاة والصحافيين والأطباء ورجال الصناعة. ومن أوساطه خرج العديد من الزعماء.

كان بال غانغدهار تيلاك (1856 ـ 1920) من البراهمة أساساً، وكان عالم رياضيات بالمهنة كما كان قومياً بقناعاته. بعد تدريسه للرياضيات واللغة السنسكريتية في مدرسة فرغوسون في بونا، سرعان ما تحول إلى مناضل قومي يكتب في المجلات. كتب مؤلفين خصصهما لدراسة التاريخ الڤيدي الماضي: (Orion, 1893) وكتابه (The arctic home in the Vedas) وفيهما حاول البرهنة أن عمر نصوص الڤيدا يزيد على ستة آلاف سنة! كما حاول إعادة أحياء الاحتفال بالأعياد الهندوسية الجديدة ما يساعد على تنمية الشعور الوطني والديني في [دولة] ماهاراسترا. حكم وأُدين وسجن لمدة ست سنوات (1908 ـ 1914). وإبان فترة سجنه خصص وقته للدراسات السنسكريتية وكتب كتابه الكبير: تفسير بنغاڤاد ـ جيتا، حيث حاول البرهنة أن هذا الكتاب الكلاسيكي يدعو إلى التحرك السياسي كما يدعو إلى التحرك الديني. كان تيلاك مناصراً لاستقلال الهند، الذي يجب الحصول عليه بكل الطرق، بما في ذلك العنف الذي يبرره بحجج يأخذها من المهابهاراتا ومن بنغاڤاد ـ جينا؛ كما ناصر أيضاً المقاومة السلبية (وبخاصة المقاطعة). هكذا قدم تيلاك الوطني تفسيراً سياسياً لبنغاڤاد ـ جيتا، علماً أن هذا النص طالما اعتمد كمؤلف ديني، أو

كتاب صلاة يقول بالتقليل من التمسك بالحياة. وبالواقع فإن تيلاك قد ألبس الأفكار السياسية التجديدية بل الثورية لباساً دينياً أرثوذكسياً تقليدياً.

يمكن الاعتقاد أن الحركة القومية الهندية كانت حركة رجعية وقد انطوت ضمناً على رفض الغرب. أما فعلياً وبحسب ما يقول س. بانيكار فهي تمثل مظهراً من مظاهر التأثير الغربي على الثقافة الهندية: «لم يتورع تيلاك عن استخدام التقنيات العلمية ومناهج التفسير الغربية، فالعقيدة التي بشر بها كانت رغم ارتدائها أشكالاً أرثوذوكسية، غربية بالأساس. بإمكاننا القول ودون مواربة الصحة أن هذا التفسير للأرثوذوكسية كان أحد النتائج الهامة للقاء بين الشرق والغرب» (1958 P. 51).

ولا يقل صحة عن ذلك القول بأن التيار الأساسي في الحركة القومية الهندية كان تياراً علمانياً: نعني بذلك حزب المؤتمر القومي. قال القوميون العلمانيون بإصلاح سوسيولوجي ديني. وقد اعتبر زعماء هذا الحزب (راناد، غوكهال، ثم غاندي، ونهرو) الأمة بمثابة أرض لها وحدتها السياسية. أما بعض التيارات الأيديولوجية الأخرى فقد اعتبرت أن للأمة أبعاداً إما أتنية أو دينية. وكما كان جناح علمانياً بالأساس ثم تحول قومياً مسلماً ليدعو إلى انفصال «هاتين الأمتين». كان تيلاك أيضاً عضواً في حزب المؤتمر. لكنه مثل الجناح المتطرف القومي المتطلب. وفي المقابل له نجد خصمه المباشر غوبال غوكهال.

حتى أن ماهاديف غوفيند راناد (1842 ـ 1901) كان قد أبدى تشكيكه إن لم نقل رفضه تجاه محاولات «الإحياء» وتجاه التقليدية ـ المحدثة. كان راناد من مؤسسي حزب المؤتمر وقد أعلن عام 1899 مناصرته للتسامح بين الهندوس والمسلمين. وقد أعلن: «حين تتم المطالبة بإحياء مؤسساتنا وعاداتنا لا يفهم الناس إطلاقاً ما يجب إحياؤه. أي حقبة معينة من تاريخنا يجب اعتبارها الحقبة القديمة (الصالحة)؟ فهل هي حقبة الفيدا، أم حقبة سميرتيس أو حقبة بوراناس أم الحقبة الإسلامية أم الهندوسية؟. . . ولأن الإحياء مستحيل، يظل الإصلاح حلاً بديلاً ممكناً». بل إن الأهم بالنسبة لراناد يظل البحث في الأسباب التي أدت إلى «انحطاط» الهند طيلة هذه القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. فالأسباب ربما

كانت الخضوع للسلطات والعزلة وعدم المبالاة تجاه الصالح العلماني.

كان راناد حليفاً لغوكهال (1866 ـ 1915). غوبال كريشنا غوكهال كان من البراهمة (شأن معظم المثقفين الهنود المحدثون) وكان اقتصادياً. درس في المدرسة الإنكليزية الجديدة في بونا ثم في كولاج فرغوسون في نفس المدينة وكان مناصراً للتعاون بين بريطانيا الكبرى والهند. وكان وعلى مدى سنوات عدة زعيماً لحزب المؤتمر. أسس عام 1905 «جمعية موظفي الهند». وكان مناصراً متحمساً للحركة الدستورية الليبرالية. ناصر الحركة الداعية للاستقلال، لكنه ناهض العنف بما في ذلك المقاطعة. قابل ما بين السمة المنفتحة و«المطاطة» في الطبقات الاجتماعية الموجودة في الغرب وبين السمة المغلقة و«القاسية» في الطبقات الهندية. فالنظام الطبقي الهندي لا يتوافق مع التطور الاقتصادي. ناصر الوحدة الهندية التي يجب أن تقوم على المواطنية لا على الانتماء الديني أو الأتني، كما أبدى قبوله بعلمانية تعددية: «إننا هنود أولاً، ثم هندوس ثم مسلمون أو مسيحيون بعد ذلك».

عام 1905 وقعت الحرب الروسية اليابانية. وقد ربحتها اليابان. أدى انتصار قوة «آسيوية» على بلد «أوروبي» إلى اندلاع تظاهرات «اعتزاز آسيوي» في أرجاء الهند. كما أبدت الصحافة وبعض رجال السياسة مظاهر عداء جذري، بل كراهية تجاه الإنكليز والأوروبيين. وفي هذه الفترة بالذات اندلعت المصادمات العنيفة والمعارضة الصحيحة للسيطرة البريطانية. كما شهد الوضع ولادة صحافة قومية وأدب قومي ثوري. ومع ذلك لم تخبُ الرغبة في تحصيل علوم الغرب. إذ بتنا نشهد تنامياً منتظماً لعدد الطلاب الهنود الذين سافروا إلى الخارج ولا سيما إلى بريطانيا من أجل إنهاء دراستهم العليا.

يمكننا القول أيضاً إن الفترة هذه بالذات قد شهدت ولادة الصحافة الهندية المعاصرة. صحيح أن أولى تمظهراتها كانت أقدم من ذلك. فالجرائد الأولى كما رأينا، أسسها الإنكليز منذ بداية القرن التاسع عشر: مثل غازيت بنغال (التي دامت لمدة عامين) صدرت عام 1780! إلا أن اللورد ولسلاي قد فرض رقابة صارمة إبان الحروب النابليونية ولم تعد للصحافة حريتها إلا في أعوام 1830.

وفي العام 1900 بتنا نجد في الهند ما يزيد على 900 صحيفة. ثمة جرائد متطرفة وجذرية مثل: (The Yugantar, the Sandya), (The Bande Mataram) وقد قامت السلطات البريطانية بإلغائها. عام 1910 برز نوع جديد من الرقابة تحت اسم النضال ضد «المطبوعات المتمردة». كما أن حركات العصيان المدني قد فرضت بدورها إجراءات أخرى للرقابة. لكن باستطاعة الهند ومنذ حقبة السيطرة الإنكليزية وما بعد الاستقلال أن تفخر بامتلاكها صحافة تعتبر الأكثر حرية في آسيا، بل في العالم إنها تمتاز بالتعددية السياسية والتنوع اللغوي وبالغنى الأيديولوجي والإقليمي الخ.

لقد رأينا أن قسماً لا بأس به من الأنتلجنسيا كان مكوناً من صحافيين. تيلاك وكوكهال وسواهما من رجال سياسة عملوا في الصحافة. ينطبق ذلك أيضاً على من شكل الشخصية الأبرز على الصعيد الفكري الديني وعلى الصعيد السياسي في الهند إبان القرن العشرين: أنه أوروبندو.

كان سري أوروبندو (1872 ـ 1950) واسمه الحقيقي هو أوروبندو غوز على مفترق بين الأخذ بالتقليد الهندوسي الأكثر أصالة وبين الحداثة السياسية الهندية. والده كان طبيباً بنغالياً، أمن لابنه تربية إنكليزية في قلب بريطانيا. قاد ما بين السابعة من عمره وحتى سن العشرين حياة هانئة مترفة لم يتورع فيها حتى من تحويل اسمه إلى اسم إنكليزي. عاد عام 1893 إلى الهند، محتفظاً من إقامته في بريطانيا باحترام شديد للنظريات التطورية وبالنظرة الغربية تجاه الطبيعة والعالم المادي والتقني. بمعنى ما، كان مثقفاً على الطريقة الغربية بشكل كلي. بعد عودته إلى الهند تأثر بكتابات راماكريشنا وفيفكانادا وبروايات بنكيم شاندرا شاترجي. تعلم السنسكريتية وقرأ كتب الڤيدا والأوبانيشاد وبنغافاد ـ جيتا: وقد تحول إلى شارح لهذه المؤلفات حين تسنى له الوقت ليعود إلى عزلته الداخلية. وقد اكتشف في التقليد الهندوسي (فدنتا، يوغا) عناصر تتوافق، برأيه، مع الرؤية الحديثة للعالم. إلا أنه انغمس في النشاط السياسي. ولاندهاشه بالثقافة الهندوسية أصبح مناصراً متحمساً للاستقلال وآخذاً بـ«السياسة الفيدنتية»: «إن القومية هي ديانة تأتينا من الله». ثم كتب سلسلة من المقالات الملتهبة في مجلة

أسبوعية وبلغة إنكليزية كانت تصدر بعنايته (Bande Mataram)، وفيها انتقد أسلوب العرائض وأساليب الترجي للحصول على الاستقلال، داعياً إلى تولي الأمر دون آخرين، وإلى «المقاومة السلبية». سجن عام 1908 (وحرر عام 1909). وفي هذه الأثناء صادف معلماً نصحه بالبحث الروحي. وهكذا وبعد أن كان مثقفاً متغرباً ثم مناضلاً سياسياً وطنياً، تحول أوروبندو إلى معلم تقليدي، يمارس اليوغا وإلى مفكر صوفي واتخذ من بوبنديشري مكاناً لعزلته، وكانت أرضاً فرنسية لجأ إليها منذ العام 1910 بعد خروجه من السجن. أحيط في أوروخيل بالعديد من الطلاب وفيها كتب العديد من المؤلفات: The Human cycle (1949) ثم Unity the Ideal human the doctrin of Passive resistance (1952). بعد هذا الوقت شكلت نظرته للديانة الهندوسية وللأمة الهندوسية أمراً واحداً، كلاهما واحد. والهندوسية ليست أمراً جزئياً بل هي ديانة عالمية «لأنها تشمل كل الديانات الأخرى». من الناحية الاجتماعية والسياسية أصبح أوروبندو محافظاً. ولم تعد الطبقة بالنسبة له ظاهرة فضائحية يجب إدانتها. فهي لا تقوم على العزل والنفي بل على تقسيم العمل الوظيفي. فهي لا تقوم على مجرد الولادة التحكيمية، بل على طبيعة الأعمال وصفاتها.

لم يكن أوروبندو آخر «مثقف هندي». بل هو الأكثر شهرة في الغرب بين كل من من حملوا لقب مثقف. إلا أنه لا بد من السؤال عن عدد المعلمين المعروفين من الجمهور الغربي. كما لا بد من طرح السؤال الآخر حول حدود المثقف والفارق بينه وبين الرجل السياسي. فهل كان كل من غاندي ونهرو رجال سياسة أم مثقفين؟. هل كانوا من المحدثين أو من التقليديين؟ وإذا كان غاندي نوعاً من المعلم الهندوسي في هذا المجال فإن نهرو الذي تربى في إنكلترا وأخذ بالمبادىء الغربية كان متغرباً حتى رؤوس أضافره، وكان مزيجاً من المثقف ومن السياسي...



الفصـــل الرابـــع

الصين والتغريب:
من التقسيم نصف ـ الاستعماري إلى الصحوة المطردة

تعتبر حرب الأفيون (1839 ـ 1842) والتي وضعت الصين مقابل بريطانيا الكبرى وانتهت بموجب معاهدة نانكين (1842) ومن وجهة نظر إمبراطورية الوسط، تعتبر عدواناً، أو ضغطاً مارسه الغرب البعيد، إنها نوع من إبطال القداسة. ومن الجانب الجيوسياسي، تعتبر هذه الحرب انتصاراً للمكان (الغرب) على الزمان (الإرث الصيني)، إنها انتصار القوة البحرية (بريطانيا الكبرى، أوروبا) على القوة القارية (الأمبراطورية الآسيوية). يعتبر كتاب الجغرافيا المصورة للبلاد البحرية (Haiguo tuzhi) أحد أول الكتب الجغرافية الحديثة التي ظهرت في الصين؛ وقد طبع عام 1844. وفي عام 1850 طبع كتاب حول الجغرافيا الكونية.

إلا أن ما واجهته الصين من مصائب عانى منها الغرب قد كان في بداياته. فما بين 1856 و1860 كانت حرب الأفيون. عام 1858 واحتلت بعثة فرنسية ـ إنكليزية منطقة تيان ـ تسين عند أبواب بكين. عام 1860 أصبحت بكين تحت احتلال القوات الفرنسية والإنكليزية التي نهبت قصر الصيف. بعد ذلك لم يعد

بمقدور الصين أن تعتقد أنها الوحيدة الموجودة في العالم، أو بأنها الإمبراطورية الوحيدة، التي يحيطها البرابرة. عام 1861 وجدت أول وزارة في الصين تُعنى بالشؤون الخارجية. وكان ظهور هذه الوزارة يعني الانتقال من علاقة بلد إقطاعي/ بلد يؤدي الجزية إلى علاقة بين قوى غريبة متساوية. وكان لا بد من الانتظار حتى العام 1876 حتى تتمكن الصين من إرسال أول ديبلوماسييها في إقامة دائمة في الخارج: إنه غيو سونغداو، الذي سمي سفيراً في لندن.

عام 1862 تقرر تأسيس مدرسة المترجمين في بكين: حيث تدرس اللغة الإنكليزية، والفرنسية والألمانية والروسية. ومع ذلك لم تحظ هذه المدرسة باحترام كبير: فالتلاميذ فيها كانوا يجمعون في صفوف شعبية، ذلك أن الاهتمام بأمور «بربرية» كان أمراً يثير الاحتقار. ثمة مدارس مشابهة أسست أيضاً في كانتون وفي فوشو عام 1866. ومع ذلك فقد فهم عدد لا بأس به من المتعلمين أن الموقف في الصين قد تبدل كلياً، وبأن ثمة حاجة ماسة لتعلم اللغات الأجنبية. من رموز هذا الانفتاح، أو هذا الوعي بالتغير كان إصدار أول جريدة بلغة صينية ظهرت في شانغاي وهونغ ـ كونغ. ومن الرموز الأخرى يشار إلى ظهور أول الخبراء الصينيين بالعلاقات الخارجية في الموانىء المفتوحة للتجارة الأوروبية بعيد الهزيمة الصينية.

كان على الأيديولوجية الرسمية أن تواجه هذه الانقلابات. فسرعان ما أطلق شعار «التقوية ـ الذاتية»: يجب أن نتعلم أسرار الغريب العسكرية ليصار لتوجيهها ضده لاحقاً. بعبارات أخرى لا بد من تبني واستخدام التكنولوجيا الغربية، بل ليس هذه وحدها فقط. لا بد من ممارسة بعض أشكال التغريب، لكن المحدودة والأداتية حصراً. ومع ذلك فقد أدركت بعض الأذهان المنفتحة في الصين عمق الرابط بين القوة العسكرية من جانب، والعلم والتقنية من جانب آخر. ومن هنا كانت نصيحتها للسلطة الصينية باكتساب ما أطلق عليه أول الأمر «بالعلم الغربي» ثم كان أن تحولت هذه التسمية لاحقاً، حوالي العام 1890 إلى «العلم الجديد».

أولى الرحلات إلى الخارج

من الأهمية بمكان أول الأمر أن نتعرف على الخصم، وذلك من خلال زيارة مكمن قوته، البلدان الأوروبية. عام 1866 انتقلت أول بعثة صينية إلى أوروبا. وكان فانغ تاو (1828 ـ 1897) أول متعلم رفيع المستوى يحتك مع الغربيين ولم تكن انطلاقته انطلاقة جاهلة لما يجري في الغرب. ففي العام 1848 كان قد تعرف في شانغاي على المبشرين الإنكليز. وكان قد عاش قرابة أربع عشرة سنة في هذه المدينة قبل أن يقيم في هونغ ـ كونغ. وهناك تعرف على جيمس ليغ (J. Legge)، الذي استعان به في ترجماته للأدبيات الكلاسيكية. وكان أن دعاه إلى إنكلترا. سافر فانغ تاو إلى أوروبا عام 1867، وظل فيها حتى عام 1870. وفي باريس التقى بعالم الصينيات الفرنسي الذائع الصيت، ستانيسلاس جوليان، الذي أصبح على ما يقول «صديقاً» له. بعودته إلى الصين أصبح فانغ شاو المؤسس الفعلي للصحافة الحديثة في الصين. وفي عام 1890 أصدر ذكرياته عما اعتبره حياة التشرد.

إلا أن رحلات الصينيين إلى الخارج سرعان ما تضاعفت. وكانت وجهاتهم الأساسية نحو الولايات المتحدة، وبريطانيا الكبرى وفرنسا. وفي حين كان عدد المسافرين إلى أوروبا طيلة قرون ثلاثة من (1550 إلى 1850) لا يزيد عن الخمسين صينياً (وهم من معتنقي المسيحية بالدرجة الأولى). ارتفع هذا العدد إلى 100,000 تقريباً، جلهم من الطلاب الصينيين الذي ارتحلوا وأقاموا في الخارج ما بين 1870 و1950. عام 1896 كان لي هونفز هانغ أول صيني يقوم برحلة حول العالم.

عام 1872 أرسلت أول مجموعة من الطلاب (ثلاثون طالباً) إلى الولايات المتحدة. ما بين 1872 و1875 قدر عدد الطلاب الذين قصدوا الولايات المتحدة بـ 120 طالباً. وكانت هذه المرة الأولى التي ترسل فيها الحكومة الصينية طلاباً إلى الخارج. أما بعثات الطلاب الأولى إلى أوروبا فكانت عام 1875 (وقد توجهت أساساً إلى فرنسا وإلى ألمانيا). وفي السنة التالية توجهت مجموعة أخرى (بعض العشرات) نحو فرنسا وبريطانيا. ومن الظواهر اللافتة أن يقوم هذا العدد الكبير من

الطلاب بدراسة علوم الطبيعة (الفيزياء، الكيمياء الفلك والرياضيات)، هذا إلى جانب من اهتم منهم بالأيديولوجيا، والأدب والتاريخ والفلسفة. . .

بحسب شوتسي ـ تسونغ (1960) أرسل الطلاب طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بريطانيا بشكل شبه حصري. هذا ما يفسر سبب ترجمة الأعمال الغربية إلى الصينية من خلال اللغة الإنكليزية. ومع ذلك فسرعان ما سنلاحظ أن الدور الذي لعبته كل من فرنسا وألمانيا لم يكن دوراً يمكن تجاهله، أما سبب سيطرة اللغة الإنكليزية بوصفها لغة مرجعية فيرجع إلى أمور أخرى منها تنامي دور الولايات المتحدة، انتشار اللغة الإنكليزية بوصفها لغة شديدة الاستخدام في الشرق الأقصى. مهما يكن الأمر فبعد العام 1900 وبحسب شوتسي ـ تسونغ أرسل غالب الطلاب إلى اليابان وإلى الولايات المتحدة، وإلى فرنسا. ففي عام 1915 كان عدد الطلاب الصينيين قد ارتفع في الولايات المتحدة إلى ما يزيد عن 1200 طالباً. أما أول الطلاب الذين قصدوا اليابان فقد قاموا بذلك عام 1896 تماماً بعد الحرب الصينية اليابانية عام 1895 والتي سجلت فيها اليابان انتصاراً على الصين. وفي العام 1906 كان عدد الطلاب الصينيين في اليابان يناهز 13000 طالباً. بدءاً من العام 1904 أرسلت الصين عدداً كبيراً من الطلاب بهدف اكتساب التقنية العسكرية التي تنقصها بشكل فاضح مقارنة بأوروبا أو بجارتها الآسيوية. وبحسب المرجع نفسه قدرت نسبة عدد الطلاب المقيمين في الخارج بما يوازي 42٪ منهم في اليابان أو 34٪ في الولايات المتحدة و24٪ في أوروبا.

بعد العام 1905 واحتجاجاً على سياسة اليابان الأمبريالية في كوريا والصين، عاد عدد كبير من الطلاب الصينيين إلى بلادهم وأسسوا في شانغاي «المعهد الصيني العمومي» الذائع الصيت. كان تأثير فرنسا الثقافي بالغ الأهمية في ذلك الوقت. ففي فرنسا، كما سنرى لاحقاً سيقيم شين تو هسيو وسيتابع دراسته. وفي باريس أسس الطلاب عام 1907 مجلة «القرن الجديد» (Hsin shih-chi). وفي العام 1912 تأسست في بكين جمعية لدراسة اقتصاديات فرنسا (!). وفي العام 1912 أيضاً تمّ إيفاد عدد من الطلاب الصينيين إلى فرنسا. وفي

العام 1916 تأسست في فرنسا «جمعية الدراسات التربوية الفرنسية ـ الصينية»: وكان عدد المشاركين فيها عام 1919، 400 طالباً. ثم كانت الحرب العالمية الأولى مناسبة لهجرة لا سابق لها بين الصين وفرنسا (وهي هجرة لا تهتم بالتبادل الثقافي: كانت فرنسا بحاجة لليد العاملة الرخيصة، فاستوردت العمال الصينيين). عام 1920 وصل 1200 مهاجر جديد إلى فرنسا. ونحن نعلم أن كلاً من شوإن لاي وتانغ هسيو بينغ، وشن دو أكسيو وكيومو جو وغيرهم كثير من الأنتلجنسيا الصينية ومن أبناء الطبقة التي سيتسنى لها لاحقاً تدبير الأمور قد أقام في فرنسا ولأوقات متفاوتة (كانت مدينة ليون من الأمكنة التي قصدها الطلاب الصينيون أكثر من أية مدينة أخرى).

الترجمات الأولى

نذكر كيف تمت الترجمات من اللاتينية إلى الصينية (ومن الصينية إلى اللغات الأوروبية) منذ القرن السابع عشر وعلى يد المبشرين اليسوعيين المقيمين في بكين. لكن الأمر قد انحصر آنذاك بالنصوص الدينية التي امتزجت أحياناً بمؤلفات علمية أو تقنية. كان كل من هسو كورنغ شي، وشيه ـ تساو، وكلاهما من طلاب ماتيو ريتشي أول من قام بترجمة كتب أوروبية إلى اللغة الصينية.. ثم كان أن انقطع هذا اللقاء الثقافي واللغوي في القرن الثامن عشر، ليتجدد مع نهاية القرن التاسع عشر بوتيرة لا سابق لها، وبطبيعة مختلفة كلياً. فأوروبا قد صارت آنذاك الحضارة المسيطرة الحضارة التي تعطي (أو تفرض) دون أن يكون عليها أن تتلقى (أو هذا ما جرى على الأقل؛ دون أن ننسى أعمال العلماء المختصين بالصين!).

بدأت الحركة منذ العام 1860، عشية انهزام الصين أمام أوروبا. وبعد العام 1862 تأسس العديد من مدارس اللغات وفي العديد من المدن الصينية، حيث تمّ فيها ترجمة مؤلفات متعددة. بعض هذه الترجمات كان من عمل الطلاب العائدين من رحلاتهم الدراسية في الخارج، خاصة من اليابان. ففي عام 1910 بلغ عدد دور النشر الصينية التي تنشر ترجمات عن لغات أجنبية 48 داراً. ثمة مرحلة أخرى بدأت بالفعل، خاصة بعد هزيمة الصين أمام اليابان عام 1895. وقد

سجلت سنوات 1890 لحظة حاسمة من التأثير الثقافي الغربي على الصين. حيث شكل تدفق البضائع والناس والأفكار الغربية عبر الموانىء المفتوحة أمراً لافتاً. فالتدفق الآتي من أوروبا منذ العام 1840 كان بطيئاً وهادئاً، أما الآن فقد صار بمثابة إغراق. اتسم الموقف الذي اتخذه العلماء الصينيون وحتى سنوات 1890 باللامبالاة تجاه الغرب ـ وهذا ما يميز ردة الفعل الصينية عن الموقف الياباني بعد الميجي. أحرز المبشرون نجاحاً معتدلاً، خاصة في محاولات تغلغلهم الثقافي وفي مباحثهم الروحية. أما بعد العام 1895 فقد تبدل الأمر إن بالنسبة للشعب أو بالنسبة للنخبة حيث ساد شعور جديد بالعجز والضيق وبالعجلة باتخاذ ردة فعل.

لقد سبق للمبشرين، وهم بطبيعتهم من «الوسطاء الثقافيين» أن أسسوا العديد من المدارس الغربية. ففي عام 187 تأسست «جمعية نشر المسيحية والمعرفة العامة وسط الصينيين» (SDK). تولت هذه الجمعية طبع مجلة خاصة بها (globe Magazine). ومن ثم توالى صدور الجرائد والمجلات وبأعداد وفيرة بلغات غربية أو بالصينية. كذلك شرع «مثقفون» حداثيون بنشر كتابات من نمط جديد غير مألوف من قبل المتعملين الصينيين التقليديين. وقد أبدوا آراء تتوافق والملكية الدستورية، أو قاموا بإصلاح الكونفوشسية (شرع البعض بنقدها بقسوة فيما عمد بعضهم الآخر، وإن نادراً للدفاع عنها).

شهدت السنوات ما بين 1895 و1898 قيام أكثر من 76 مؤسسة دراسية. وفي عام 1895 جاوز عدد الجرائد العشر في الموانىء الصينية الكبرى (خاصة هونغ ـ كونغ وشانغاي). وما بين 1895 و1898 بلغ عدد الجرائد ستون جريدة. أشهرها شيه ـ فو باو (Schih-Wu Pao). غالبية الصحفيين الجدد كانوا من الموظفين الكبار المتعلمين الذين انحازوا إلى الأفكار الجديدة. تختلف هذه الصحافة الجديدة عما كان سائداً في الموانىء المهادنة: إنها تركز بدرجة أقل عما كان يشكل سابقاً اهتمامات الطبقة المتعلمة القديمة. إنها تولي اهتمامها للإصلاحات، وإلى «الأخبار» وتقترح افتتاحيات أيديولوجية قومية بدرجة ما.

وبالفعل فإن ولادة «القومية» قد تعود لهذه الفترة، نعني بذلك القومية الصينية بالمعنى الحديث للكلمة، القومية السياسية والثقافية والفكرية. وإلى هذه

الحقبة أيضاً يمكننا إرجاع نشأة الأنتلجنسيا الصينية. فمع ظهور الرأي العام بالمعنى المعاصر للكلمة وظهور صحافة جديدة ومدارس جديدة ومع ازدهار المؤسسات الدراسية أصبحت كل الشروط متوفرة لتتحول طبقة كبار الموظفين المتعلمين إلى مثقفين. كان المثقفون أول الأمر جمهرة من الصحافيين والأساتذة ومن المترجمين أيضاً ومن رحالة عادوا بعد إقامتهم في أوروبا من أجل الدراسة، تحدوهم جميعاً رغبة إطلاع مواطنيهم على الاكتشافات الجديدة في الغرب.

بهذا المعنى، يعتبر يان فو (Yen Fu) (1853 ـ 1921) أب الأنتلجنسيا الصينية الحديثة، أو أقله، إنه المروج لموجة من الترجمات التي ستؤدي لتحويل المنظر الثقافي والأيديولوجي في الصين، كما ويعتبر أيضاً أحد مؤسسي الصحافة الصينية الجديدة. لقد تابع دراسته في إنكلترا على مدى عامين: فهو يعرف الغرب إذاً معرفة عينية وكان من أول من تحدث الإنكليزية بطلاقة. ففي عام 1897، أسس مع أصدقاء له في تيان ـ تسين جريدة يومية (Kuowen Pao) والتي سرعان ما صارت أهم جريدة في شمال الصين، كما أصدر أسبوعية عرفت باسم (Kuo Wan-Hui Pien). إلى ذلك أصدر العديد من الترجمات عن لغات غربية. (سبنسر، هكسلي، ج.س. ميل، أ. سميث، مونتسكيو) كما كتب العديد من المقالات. لقد كان «قومياً» و«اشتراكياً ـ داروينياً». أعجب بالثقافة الغربية بوصفها مزيجاً فريداً من الطاقة والمعنى والروح العامة. أما انتقاده للتقليد الصيني فكان مبنياً بالتحديد على قناعته بقيمة الحضارة الغربية وتفوقها. ففي مقال شهير له صدر عام 1895 حول سرعة التغيرات العالمية، نجده يعرض أول تحليل صيني لمفهوم التقدم.

كانغ ياو فاي وبداية عصـــر الإصلاحـــات

يعتبر يان فو المعاصر الفعلي للإصلاحي المتنور الشهير كانغ ياو فاي (Kang Yeou Wei)، الذي جمع بين ثقافة تقليدية وغربية في آن واحد، إلى جانب الإرادة السياسية العارمة: تحريك سلسلة من الإجراءات التي تهدف إلى تحويل المجتمع الصيني بشكل كلي. كان كانغ ياو فاي متعلماً ينحدر

سجلت سنوات 1890 لحظة حاسمة من التأثير الثقافي الغربي على الصين. حيث شكل تدفق البضائع والناس والأفكار الغربية عبر الموانىء المفتوحة أمراً لافتاً. فالتدفق الآتي من أوروبا منذ العام 1840 كان بطيئاً وهادئاً، أما الآن فقد صار بمثابة إغراق. اتسم الموقف الذي اتخذه العلماء الصينيون وحتى سنوات 1890 باللامبالاة تجاه الغرب ـ وهذا ما يميز ردة الفعل الصينية عن الموقف الياباني بعد الميجي. أحرز المبشرون نجاحاً معتدلاً، خاصة في محاولات تغلغلهم الثقافي وفي مباحثهم الروحية. أما بعد العام 1895 فقد تبدل الأمر إن بالنسبة للشعب أو بالنسبة للنخبة حيث ساد شعور جديد بالعجز والضيق وبالعجلة باتخاذ ردة فعل.

لقد سبق للمبشرين، وهم بطبيعتهم من «الوسطاء الثقافيين» أن أسسوا العديد من المدارس الغربية. ففي عام 187 تأسست «جمعية نشر المسيحية والمعرفة العامة وسط الصينيين» (SDK). تولت هذه الجمعية طبع مجلة خاصة بها (globe Magazine). ومن ثم توالى صدور الجرائد والمجلات وبأعداد وفيرة بلغات غربية أو بالصينية. كذلك شرع «مثقفون» حداثيون بنشر كتابات من نمط جديد غير مألوف من قبل المتعملين الصينيين التقليديين. وقد أبدوا آراء تتوافق والملكية الدستورية، أو قاموا بإصلاح الكونفوشسية (شرع البعض بنقدها بقسوة فيما عمد بعضهم الآخر، وإن نادراً للدفاع عنها).

شهدت السنوات ما بين 1895 و1898 قيام أكثر من 76 مؤسسة دراسية. وفي عام 1895 جاوز عدد الجرائد العشر في الموانىء الصينية الكبرى (خاصة هونغ ـ كونغ وشانغاي). وما بين 1895 و1898 بلغ عدد الجرائد ستون جريدة. أشهرها شيه ـ فو باو (Schih-Wu Pao). غالبية الصحفيين الجدد كانوا من الموظفين الكبار المتعلمين الذين انحازوا إلى الأفكار الجديدة. تختلف هذه الصحافة الجديدة عما كان سائداً في الموانىء المهادنة: إنها تركز بدرجة أقل عما كان يشكل سابقاً اهتمامات الطبقة المتعلمة القديمة. إنها تولي اهتمامها للإصلاحات، وإلى «الأخبار» وتقترح افتتاحيات أيديولوجية قومية بدرجة ما.

وبالفعل فإن ولادة «القومية» قد تعود لهذه الفترة، نعني بذلك القومية الصينية بالمعنى الحديث للكلمة، القومية السياسية والثقافية والفكرية. وإلى هذه

الحقبة أيضاً يمكننا إرجاع نشأة الأنتلجنسيا الصينية. فمع ظهور الرأي العام بالمعنى المعاصر للكلمة وظهور صحافة جديدة ومدارس جديدة ومع ازدهار المؤسسات الدراسية أصبحت كل الشروط متوفرة لتتحول طبقة كبار الموظفين المتعلمين إلى مثقفين. كان المثقفون أول الأمر جمهرة من الصحافيين والأساتذة ومن المترجمين أيضاً ومن رحالة عادوا بعد إقامتهم في أوروبا من أجل الدراسة، تحدوهم جميعاً رغبة إطلاع مواطنيهم على الاكتشافات الجديدة في الغرب.

بهذا المعنى، يعتبر يان فو (Yen Fu) (1853 ـ 1921) أب الأنتلجنسيا الصينية الحديثة، أو أقله، إنه المروج لموجة من الترجمات التي ستؤدي لتحويل المنظر الثقافي والأيديولوجي في الصين، كما ويعتبر أيضاً أحد مؤسسي الصحافة الصينية الجديدة. لقد تابع دراسته في إنكلترا على مدى عامين: فهو يعرف الغرب إذاً معرفة عينية وكان من أول من تحدث الإنكليزية بطلاقة. ففي عام 1897، أسس مع أصدقاء له في تيان ـ تسين جريدة يومية (Kuowen Pao) والتي سرعان ما صارت أهم جريدة في شمال الصين، كما أصدر أسبوعية عرفت باسم (Kuo Wan-Hui Pien). إلى ذلك أصدر العديد من الترجمات عن لغات غربية. (سبنسر، هكسلي، ج.س. ميل، أ.سميث، مونتسكيو) كما كتب العديد من المقالات. لقد كان «قومياً» و«اشتراكياً ـ داروينياً». أعجب بالثقافة الغربية بوصفها مزيجاً فريداً من الطاقة والمعنى والروح العامة. أما انتقاده للتقليد الصيني فكان مبنياً بالتحديد على قناعته بقيمة الحضارة الغربية وتفوقها. ففي مقال شهير له صدر عام 1895 حول سرعة التغيرات العالمية، نجده يعرض أول تحليل صيني لمفهوم التقدم.

كانغ ياو فاي وبداية عصــــر الإصلاحـــات

يعتبر يان فو المعاصر الفعلي للإصلاحي المتنور الشهير كانغ ياو فاي (Kang Yeou Wei)، الذي جمع بين ثقافة تقليدية وغربية في آن واحد، إلى جانب الإرادة السياسية العارمة: تحريك سلسلة من الإجراءات التي تهدف إلى تحويل المجتمع الصيني بشكل كلي. كان كانغ ياو فاي متعلماً ينحدر

معينة، لكنه كان أيضاً كائناً اجتماعياً ومحباً للحياة الاجتماعية أو على الأقل أنه كالعامل وسط قطيعه. ثم إن الصين الوسيطة، بل الحديثة لم تكن لتخلو من العديد من «المعابد» والأكاديميات، والزمر، والمجموعات و«الأحزاب» و«المدارس». عرفت هذه المدارس وهذه الأكاديميات التقليدية التي حاربتها السلطة الوسيطة في عصر أسرة مونشو، التجدد والتطور الواضح، وكان ذلك دون شك بفعل الضغط الغربي (من الموضوعات التي عالجها المتعلمون في نقاشاتهم طرق الكفاح ضد الإمبريالية الغربية). ومن إحدى هذه الحلقات انبثقت عام 1898 «جمعية الحفاظ على الدولة» والتي أسسها كانغ ياو فاي.

أراد كانغ ياو فاي أن يصلح عادات الشعب الصيني، وأن ينور الجماهير (هذا إذا أردنا الكلام كالماويين)، وأن ينشر الثقافة والمعارف بهدف توحيد الأمة. لذلك أراد أن يخلق أيضاً نوعاً جديداً من المتعلمين «من المثقفين» المتساوين فيما بينهم (لا على أساس تراتبي كما كان الأمر عند المتعلمين التقليديين)، والمستقلين تجاه للسلطة (لا علاقة لهم بها مادياً وإيديولوجياً). لقد أراد، إذا صح القول، أن يؤسس «كونفوشسية ديموقراطية» و«شعبوية» تنشر إيديولوجية السلطة الشعبية، أكثر مما تنشر إيديولوجية الطاعة واحترام التراتبية.

إلا أن الأحداث قد تسارعت. ففي 1898 بدأت تجزئة الصين، مع قيام «امتيازات أجنبية» (مناطق نفوذ فرنسية، ألمانية إنكليزية، روسية تتمتع بامتيازات مختلفة، قانونية، ديبلوماسية، عسكرية واقتصادية)، وفي المدن الكبيرة المتعددة، لا سيما في شانغاي. آنذاك وجه كانغ ياو فاي مجدداً عريضة جديدة للإمبراطور، معلناً أنه لا بد من تغيير «مؤسسات الأجداد»، ومعلناً قيام «جمعية الحفاظ على الدولة» التي تؤكد على مثال وطني: حقوق وطنية، أرض الوطن، عقيدة وطنية من أجل الصين. وقد بلغت مناشدته أعلى مستويات الإدارة الإمبراطورية، ذلك أنه سرعان ما استدعي ليمثل في حضرة الإمبراطور كوانغ ـ هسو. كان هذا الإمبراطور شاباً وما زال أيضاً تحت وصاية الإمبراطورة الراعية تسو ـ هي، ثم إنه كان صاحب إرادة قوية ومحاطاً بفريق من المثقفين الشبان المجددين ـ أمثال لنغ شي شاو، وثان سيتونغ، أحد المناصرين «للتغريب الكلي»

للصين وقد أقر الإمبراطور قبول برنامج إصلاحات يطبق في الصين. وعد كانغ الإمبراطور الشاب، أنه بعد أعوام ثلاثة من بدء الإصلاحات فإن الصين ستكون قادرة مجدداً على الوقوف. حينها بدأت سلسلة من الإصلاحات الجذرية عرفت تحت اسم «بكين في مئة يوم». تمّ إلغاء نظام الامتحانات الذي كان يقضي بانتقاء الموظفين الكبار العاملين في خدمة البيروقراطية. كما تمّ استصدار 40 مرسوماً إصلاحياً: خلق مدارس وجامعات جديدة حديثة، تغيير النظام القضائي، تحديث الجيش والبحرية والبريد تعميم جباية الضرائب نقداً الخ... إلا أن هذه الإصلاحات قد اصطدمت بمعارضة مجموعة الإمبراطورة ومستشاريها الأوفياء للتقاليد الكونفوشسية. وسرعان ما حدث انقلاب أفقد الإمبراطور الشاب سلطاته. وكما تمت محاكمة الإصلاحيين. وحده كانغ ياو فاي استطاع مع بعض أصدقائه الهرب إلى هونغ كونغ. أما لينغ شي شاو فهرب إلى اليابان. ولم يعد كانغ إلى الصين إلا عام 1923، إبان سنوات اللجوء البالغة 25 سنة استطاع كانغ القيام بالعديد من الرحلات: هونغ ـ كونغ، اليابان، الولايات المتحدة، كندا، إنكلترا، ماليزيا، سيلان والهند. عام 1905 طبع قصة رحلاته في أوروبا (فرنسا وإيطاليا بشكل خاص). وفيها يشير عبر ملاحظات ثاقبة إلى أهمية الاحتكاك بين الحضارات، وعن دور المتوسط نجده يقارن بين فرساي والمنطقة المحرمة، روما وبكين. كما نجده يتحدث أيضاً عن النهضة الإيطالية وعن الحياة الجنسية في بومباي.

تشكل «الأيام المئة» بداية عصر الإيديولوجيات في الصين. إنها انتقاد للتقليد الصيني قام به العلماء، كما أنها ترمز إلى ولادة «المثقفين» الصينيين. تشكل الإصلاحات التعليمية واسطة عقد هذا الإعصار. لقد صارت «العلوم الغربية» علوماً محورية الآن: الجغرافية، التاريخ، اللغات الغربية، العلوم السياسية... لقد سقطت الكونفوشسية عن عرشها، حيث كانت إيديولوجية رسمية وأساس «العلوم الصينية». شكلت حركة الإصلاح لعام 1898 نهاية الرؤية المركزية الصينية التقليدية، كما شكلت جهداً قوياً لاستيعاب «العلم الجديد»: علم الغرب. وفي أقل من جيل، ما بين 1898 و1918 (حركة الرابع من أيار)

انتقلت النخبة المثقفة من التساؤل النقدي حول الحضارة التقليدية إلى الانعتاق البسيط والمجرد منها. اكتشفت الصين تاريخاً عالمياً، ينطوي على حضارات كبرى متعددة في تفاعل دينامي.

الكونفوشستية، الإصلاح والثورة

أصبح لنغ شي شاو وهو تلميذ كانغ كما رأينا وأحد أول الصحفيين الصينيين بعد عام 1899 الناطق باسم المعارضة في المنفى. لقد آمن بنهاية للتاريخ تكون لازمة له، بحيث يشهد التاريخ ولادة «جماعة كبيرة» إنسانية تشمل العالم كله. لقد سجلت ملاحظاته انتقالاً من رؤية صينية مركزية ودينية إلى رؤية ذات بعد عالمي، دنيوية وكونية.

تابعت الأحداث تواليها، حاملة انقلابات لا انقطاع لها في الخريطة الجغرافية والإيديولوجية أيضاً. بعد العام 1905 وهزيمة روسيا أمام اليابان، قوبلت الحركة الإصلاحية الموالية ـ للغرب بموجة قومية و«بدعوة آسيوية» وكان مركز الثقل في ذلك الحركة التي أطلق عليهم اسم «الجوهر القومي». أما لنغ شي شاو الذي تخلى عن «الثورة» من أجل «الإصلاح» فقد وجد نفسه إذا صح القول، منزاحاً إلى اليسار. وسيبلغ مرحلة أبعد من ذلك بعد ثورة عام 1911 التي سجلت الانتقال إلى الجمهورية التي أسسها سون ـ يات ـ سن، على أنقاض إمبراطورية المونشو التي كانت حتى تاريخه مؤسسة مقدسة. وجُد لنغ نفسه وكان ما زال داعياً للملكية في معسكر «المحافظين» وسرعان ما سيعتبر كونفوشسياً هرماً من قبل مثقفي حركة «الشبيبة الجديدة».

لنحاول الآن تجميع نقاط بحثنا حول الموقف الإيديولوجي كما كان ماثلاً في بداية القرن العشرين. فما بين 1898 و1918 ظهرت حركات ثلاث يمكننا اعتبارها «تقليدية ـ جديدة»، وكانت كلها تبدي حذرها من الغرب، وبالتالي فبالإمكان وصفها «بالقومية» أو بالمناوئة للإمبريالية:

1 ـ حركة «الجوهر القومي» وهي حركة مناهضة لسلالة المونشو ومناهضة للإمبريالية.

2 ـ حركة «السمة القومية» وقد قادها لنغ شي شاو بعد عودته إلى الصين عام 1911.

3 ـ الحركة الكونفوشسية الجديدة.

حاولت حركة «الجوهر الوطنية» والتي تبدو من تسميتها أنها ابتكار اشتق من مفاهيم يابانية، إيجاد بديل عن الكونفوشسية التي صارت بوصفها إيديولوجية المؤسسة الإمبراطورية حركة إشكالية. لذا ارتأت هذه الحركة القول «بمعرفة قومية» حديثة. من هنا كان الحديث في أوساط هذه الحركة عن «أمة صينية» حيث تكون الثقافة القومية منفصلة من التقليد الكونفوشسي الأرثوذكسي، جهد علماء «الجوهر القومي» للتعالي على المقاربة التقليدية التي قام بها الكلاسيكيون، وإلى تعريتها من سلطتها التي لا تمس وعلى اعتبارها مجرد وثائق تاريخية. عام 1910 أصدر شانغ بن لين مقالات انتقد فيها التراث القديم مشككاً في مقاربة كانغ ياو ناي بخصوص كونفوشيوس. فبالنسبة له، لا تعتبر الكونفوشسية ديانة بل هي نوع من الحكمة التقليدية يمكن التشكيك بها وبقيمتها بالنسبة للزمن المعاصر. ومع ذلك لم يكن شانغ بن لين «علمانياً»: بل هو بحث عن بدائل روحية في البوذية وفي الطاوية.

قاد لنغ شي شاو مدرسة «السمة القومية»، التي تعتبر أن للأمم طبيعة ترتبط بديانتها ولغتها وبعاداتها. وقد تهددت هذه الطبيعة منذ اللحظة التي مست بها قدسيتها، وصارت دنيوية، علمانية، أي حين أصبحت التقاليد موضع شك وتساؤل. أعطى لنغ الأولية للقيم الصينية. مثل «الترابط العائلي» و«التبادلية» و«احترام من هم في طبقة أعلى»، و«إعطاء أولية للأجيال اللاحقة»، وهي قيم تناقض القيم الغربية: الفردية، المساواتية، وحب اللذة. ثم كانت الحرب الأولى 1914 ـ 1918 حرباً عززت لنغ في مناهضة للقيم الغربية. وبعد العودة من مؤتمر فرساي عام 1919 أبدى لنغ امتعاضه وهاجم الحضارة الأوروبية في كليتها، خاصة في مؤلفه «تأملات في رحلة إلى أوروبا».

أما مدرسة الحركة الكونفوشسية الجديدة فقد بدت أكثر شكلانية وأقل تآلف بنيوي. وكان ليانغ شو ـ مينغ أكثر المعبرين عنها، والذي بدا بعد نقاش الرابع

من أيار أكثر ميلاً لإبراز دور الدين، قال بخلود الأديان عامة، والكونفوشسية هي إحدى هذه التمظهرات الأكثر وضوحاً. إلا أننا نجد بعض المتعلمين ومنهم هسياتسن يو قد اعتبروا غياب الدين عن الصين علامة على التقدم الثقافي، أو رمزاً للتفوق وقد مالوا إلى القول بثقافة علمانية وعقلانية تقوم على التسامح فالمدرسة التقليدية ـ الجديدة تمثل دفاعاً وتطويراً للدين. ففي كتابه «الحضارات الشرقية والغربية وفلسفاتها»، اعتبر ليانغ شو ـ مينغ الدين بمثابة قوة عالمية وعابرة للتاريخ. لقد اعتبر الكونفوشسية نظاماً ميتافيزيقياً، حيث يقابل باستمرار الوصفات القابلة للتطبيق دائماً مع العقلانية العلمية الغربية المتماهية مع الأخلاقية ومع العقلية النفعية (الحسابية). لقد قابل الحضارة الغربية التي كانت منذ اليونان حضارة شكية، نفعية، والتي أوجدت العلم، مع الديموقراطية والرأسمالية الصناعية، ومع الثقافة الصينية التي تقوم على التسامح وعلى القيم الزراعية التقليدية وعلى روح التعاون وعلى المشاعر الإنسانية. إن الصين بالنسبة إلى ليانغ هي الحضارة الوحيدة التي تقوم على الانسجام مع الكون.

وعلى الطرف الآخر من رقعة الشطرنج الإيديولوجية هذه، نجد تياراً معارضاً، يمكن وصفه بالتيار الثوري. ففي عام 1905 تمّ تنظيم ما يعرف «بالاتحاد الثوري»، وذلك بزعامة سون يات سن (1866 ـ 1925) الذي كان طبيباً من إقليم كانتون، سافر كثيراً ثم اعتنق المسيحية. عام 1911 أسس سون يات سن حزباً ثورياً مناهضاً للمانشوية (الأسرة الحاكمة) (Kuo - Min-Tang). إلا أنه وبحلول العام 1900 كان ثمة تيارات متطرفة أخرى قد بدأت بالظهور: التيارات الفوضوية، العدمية، الطوباوية الخ. تتمحور وجهات نظر هؤلاء حول فهمهم للصين التقليدية بوصفها قوة سياسية وثقافية تشرف على الموت. إلا أنه ثمة جماعتان ستصبحان وبسرعة من الجماعات الأكثر أهمية: جماعة باريس وجماعة طوكيو وقد تأسستا عام 1907. تعتبر جماعة باريس وهي ذات ميول فوضوية، الكونفوشسية وهماً رجعياً عفّى عليه الزمن. إبان احتدام النقاش الفكري في الرابع من أيار 1919 انحسم النقاش الذي طالَ الدين بسيطرة أصحاب الأفكار العلمانية، وانحسر تيار المدرسة التقليدية الجديدة ليتحول إلى الدفاع.

الرابع من أيار وولادة الإيديولوجيات الحديثة

إنها حركة مناهضة للإمبريالية، حداثوية وقد أسست للماركسية الصينية، تعتبر (حركة) الرابع من أيار حدثاً لعب فيها ولأول مرة الشعب، الجماهير، والمثقفون (النخبة الثقافية الجديدة) دوراً تاريخياً لا جدال فيه. انطلقت الحركة مباشرة من المشاعر التي تولدت في الصين بعد أن وصلت أخبار التنازلات التي قدمتها القوى الغربية في فرساي عام 1919 نزولاً عند رغبة اليابان المطالبة بتنازلات من قبل الصين. سرعان ما سيتحول هذا الشعور بخيانة الغرب إلى إرادة تحول كلية، إلى رغبة تغيير لكل القيم القديمة، حتى ما كان منها مقبولاً وقائماً بقوة. لقد وسمت هذه القيم بالخطيرة وقد رفع شعار المطالبة بالثورة عليها.

ومن خلال هذه الحوافز الأولية تحولت الحركة السياسية حركة الرابع من أيار وبسرعة إلى طرح النظام الثقافي والإيديولوجي برمته. ثم كانت جامعة بكين مركز هذا التحرك. الجامعة التي تأسست عام 1898 (إبان حركة المئة يوم)، وقد كانت آنذاك بعهدة كاي يوان باي أحد أفراد الحركة الثورية، وكان قد درس في فرنسا وفي ألمانيا لمدة أربع سنوات. لم يكن رئيس الجامعة مجرد شكلاني، إذ سرعان ما أوصى بإصلاح لغوي، بدا لأول وهلة أنه إجراء تقني صرف، إلا أن مضامينه الثقافية والسياسية سرعان ما ظهرت بكل ما تنطوي عليه من قوة.

لقد سمح، بل شجع رسمياً استخدام اللغة المحلية، بدل اللغة الأدبية التي كانت حصراً حتى تاريخه على طبقة كبار الموظفين. لقد لعب البحاثة الشباب دوراً ريادياً في جامعة بكين، من حيث الشروع بتطبيق هذا «الإصلاح» الذي كان بمثابة «ثورة». من أنصار هذه الحركة يشار إلى شي نو هسيو الذي درس في فرنسا وفي اليابان وإلى هورشي الذي درس بدوره في الولايات المتحدة من 1910 إلى 1917. وقد تطرقوا إلى مواضيع ذات طبيعة ثقافية وكانوا برغم الاختلاف فيما بينهم أصدقاء سعوا لمعالجة المواضيع السياسية. لا سيما شن تو هسيو الذي كان مستعداً للانضمام إلى الماركسية. أما الآخر فقد اختار المجال الأدبي معالجاً المجالات الثقافية بأسلوب ثوري، مع ميله إلى الليبرالية بل إلى

المحافظة في المجال السياسي (وقد انتهى به الأمر في نهاية حياته بالالتفاف حول شنغ كاي تشك).

منذ العام 1917 التقى الاثنان على القبول باللغة المحلية أداة للتربية الحديثة. يتوازى ذلك مع التخلي عن اللغة اللاتينية الذي حصل في الغرب، علماً أن اللاتينية كانت أداة الفكر هناك أيضاً. إننا نعلم جميعاً أن هذه السيرورة قد تمت ببطء في الغرب وبطريقة لا شكلية استمرت على مدى القرن السابع عشر، قاسمة وطابعة الصراع الشهير بين القدماء والمحدثين. أما في الصين فإن الأمر يتعلق برغبة معادية لما هو قائم، لقد كان اعتماد اللغة المحلية تحدياً محسوباً تم التفكير فيه بنضج من قبل شبان عادوا لتوهم من دراستهم في الخارج، مقدرين أنه لا بد من وضع حد نهائي لكل النظام السياسي والثقافي القديم. إن لغة الثقافة يجب أن تكون من الآن وصاعداً، كما قدروا، اللغة التي يتكلمها الشعب: إن اللغة التي يستخدمها المثقفون (الكتاب والصحافيون) يجب أن تكون مفهومة من قبل الجمهور العادي، وبالتالي لا يجب أن تكون لغة يقتصر استخدامها على أوساط الطبقة المتعلمة.

ترافق هذا التغير في ميدان الثقافة مع تغير موقع النخبة المثقفة إزاء السياسة. بعد العام 1919 تميز المتعلمون (شعراء ومؤرخون) عن رجال السياسة (الموظفين). ثم إن المثقفين بعد هذا التاريخ أيضاً قد التزموا العمل السياسي مع مطالبتهم بالاستقلالية فيما يخص الممارسات التسيسية أو حتى عن رجال السياسة. لقد جرى التبجيل بقيم كالمساواة وبالفردية المتحررة من القيود العائلية وبنوع من القبول باللذة ومعاندة السلفية.

أما في الحقيقة فإن الأمور كانت قد بدأت قبل سنوات من هذا التاريخ، لا سيما في شانغاي. حيث أسس شن تو هسيو جريدته «الشبيبة الجديدة» منذ العام 1915. وفي نداء وجهه إلى الشبيبة راح ينادي بالحرية والمساواة والديمقراطية و«الانفتاح الثقافي (كوزموبوليتية)، والتجدد وإلى العلم. لقد كان قد أصبح «ثورياً». مع الملاحظة التي لا بد منها آنذاك، وهي أن تكون ثورياً آنذاك يعني أن تكون فوضوياً لا ماركسياً. إلا أنه وفي العام 1920 أعلن التحاقه بالماركسية

إلى جانب مثقف شاب آخر، لي تا شاو (1888 ـ 1927) الذي سيكون أول منظر ماركسي وأستاذ ماو تسي تونغ. أعلن شي تو هسيد قبوله بعلمانية كاملة وقصوى تقوم على العلم والتقنية. لقد أعلن القبول «بغربنة كاملة». ومنذ العام 1918 راح لي تا شاو «يحيي» الثورة البلشفية التي رأى فيها فجر عصر جديد يعم الإنسانية بأسرها. انتشرت الماركسية في الصين بفضل سمعة ثورة أكتوبر عام 1917، وقد ساعد على ذلك أيضاً خيبة الأمل والأوهام التي أدت إليها معاهدة فرساي التي أكدت على وضعية الصين تحت السيطرة فيما رفعت اليابان إلى مصاف القوى الكبرى. شعر مثقفو الصين وسياسيوها بالخيانة من قبل الغرب.

إلا أن الإيديولوجية التحررية والليبرالية لم تتبدد كلياً من قلب الطبقة المفكرة. هذه الطبقة التي مثلها بطرق وبآمانة هو شي الذي أبدى حذراً شديداً من الإيديولوجيات الجذرية والشاملة. يعتبر هوشي باعث الأدب بالمعنى الحديث للكلمة، وللنقد التاريخي والفكري وللكتابة التاريخية بالمعنى الغربي للكلمة، وبرفضه للسلطة أياً كان شكلها. درس في الولايات المتحدة في كوزنل وفي كولومبيا (ما يعتبر هامشياً بالنسبة لأقرانه الشبان الذين تابعوا دراستهم في باريس وطوكيو). ثم كان تلميذاً لوليم جيمس مؤسس الذرائعية، وكان جذرياً فيما خص الثقافة، وآخذاً بالأفكار الغربية كلياً. في تقديمه للروايات الصينية الكلاسيكية راح هوشي يضع مقدمات نقدية أدبية لغوية مدمرة مشككاً في مؤلفيها الرسميين، وبالتاريخ الذي وضعه التقليد لتأليفها وبمعناها الرمزي والتاريخي الخ...

طبع أول كتبه الهامة، وهو كتاب صغير، عام 1922 (ربما ألفه قبل ذلك أثناء إقامته في الولايات المتحدة ما بين 1915 و1917)، وكان عنوانه تطور المنهج المنطقي في الصين القديمة. حاول هوشي في هذا الكتاب تقديم «نقد رفيع» أي النقد النصي والفيلولوجي والتاريخي. لقد طرح مسألة صحة نسبة المصادر الفلسفية التي على المؤرخ استخدامها ليعيد كتابة تاريخ المنطق الفلسفي في الصين. فبعض النصوص كانت أصيلة، مع ما فيها من تحريف. وبعضها الآخر كان مزيفاً. ومع ذلك فإننا نملك العديد من الشروحات التقليدية على هذه النصوص. مثالنا على ذلك: «تركز تاريخ الفلسفة الصينية الحديثة، منذ القرن

الحادي عشر حتى عصرنا الحاضر على تأويل كتاب صغير مجهول المؤلف ولا يتعدى 1750 كلمة». يحمل الكتاب عنوان «الدراسة الكبرى» (Ta Hsuoh). والأرجح بحسب هو شي أن الكتاب هو من وضع عالم كونفوشسي يعود إلى القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد. يصر هو شي على الأهمية الثقافية لمسائل من هذا النوع، والتي قد تبدو مجرد تفاصيل تاريخية: «الآن وبعد أن احتكت الصين مع أنظمة الفكر الأخرى في العالم... فقد بدا للبعض أنه بات ضرورياً ومجدياً إدخال المناهج الفلسفية والعلمية التي تطورت في العالم الغربي» (1922, P. 6). لا تتعلق المسألة بمجرد سؤال تقني (من ألّف النصوص الكلاسيكية الصينية، وفي أي وقت؟)، بل بسؤال شامل يتناول مكانة مستقبل الصين وسط العالم الحديث: «إن السؤال الشامل هو التالي: كيف يمكننا نحن الصينيون أن نشعر براحتنا وسط هذا العالم الجديد، الذي يبدو ولأول وهلة مختلفاً عن العالم الذي تطلعنا إليه طويلاً بوصفه الحضارة الخاصة بنا؟... كيف سيكون بإمكاننا أن نستوعب الحضارة الحديثة بحيث يتاح لنا القيام بعملية اتحاد وثيق تكون على توافق وتواصل مع الحضارة التي طورناها... إن رغبتي التي أعتز بها هي أن يتمكن شعبي من رؤية هذه المناهج الغربية بشكل لا يجعلها غريبة كلياً عن الروح الصينية» (1922, P. 7 - 9). ما يرغب به هو شي هو أن تأخذ الكونفوشسية، التي لعبت ولقرون طويلة دور المدرسة المسيطرة (بل الرسمية والوحيدة) داخل التقليد والأرثوذكسية الصينية، أن تأخذ مكانها وسط سياقها التاريخي وسط المدارس الفكرية الأخرى. بعبارات أخرى، لا بد من إعادة إحياء المدارس الفلسفية القديمة التي ضاربت في وقت مضى الكونفوشسية، والتي امّحت وذابت في التقليد الصيني؛ لا بد من استعادة تعددية فلسفية وإيديولوجية امّحت منذ قرون، بل منذ آلاف السنين من الفكر الصيني: «لقد ماتت الكونفوشسية منذ زمن طويل. وأنا على قناعة أن لمستقبل الفلسفة الصينية علاقة بتطورها وتفتحها إزاء القيود الأخلاقية والعقلية للكونفوشسية» (P. 98).

في كتاب لاحق يطرح مسائل الثقافة الصينية والتاريخ الصيني بعبارات أكثر

رحابة وأكثر عمومية (وأكثر اعتماداً على المقارنة أيضاً)، يحلل هو شي اللقاء بين الحضارة الصينية القديمة مع الحضارة الغربية الجديدة. يعتبر هذا اللقاء، على ما يؤكد في كتابه «النهضة الصينية (1934)» الفصل الأخير في اكتساح العالم من قبل الحضارة الجديدة. ففي آسيا، وتحديداً في جنوب شرق آسيا (الصين واليابان) يدور الفصل الأخير من دراما التحديث. لقد رغب هو شي وبحرارة أن يفهم التمايز بين ردة الفعل الصينية وردة الفعل اليابانية، أن يفهم التناقض بين «نجاح» التحديث في اليابان، و«فشل» التحديث في الصين.

تختلف ردة فعل الصين تجاه الغرب اختلافاً جذرياً عن مثيلتها في اليابان. ففي اليابان نجد طبقة مسيطرة قوية: الساموراي والديميو. أما في الصين فلا وجود لطبقة مسيطرة. لا نجد هنا ارستقراطية وراثية بل ما نجده كان بيروقراطية مدنية. لا وجود لمستبد متنور، ولا لطبقة عسكرية، أما في اليابان فإننا نجد 300 ديميو و260000 أسرة من الساموراي. لقد صرفت الصين وبخسارة كاملة قرناً من الذكاء والطاقة لتقوم بإصلاحات مجهضة. تمثل «الجواب الياباني» على التحدي الغربي في «رقابة ممركزة». أما جواب الصين فكان «تداخلاً منتشراً» أو «استيعاباً منتشراً». من سلبيات سيرورة الانتشار وجوب قبوله إرادياً من قبل أعضاء المجتمع المدني (عبر تواصل بطيء، بالعدوى، أو بالتأثر)، في حين تتجاوز «المراقبة المركزية» المعارضات وتفرض نفسها «بالإكراه»: من هنا تكون السرعة والنجاعة غير الخاضعة للمساواة. حتى يكون الانتشار ناجحاً يجب تأمين التواصل وتأمين الفهم بشكل خاص، إن لم نقل «حب» الآخر، والتجديد الذي يحمله. فالاحتكاك مع أوروبا في القرن السابع عشر وبواسطة اليسوعيين كان شكلاً من الاحتكاك الإيجابي. خلافاً لذلك كان احتكاك القرن التاسع عشر وبدءاً من حرب الأفيون مولداً لنتائج تحمل على الشكّ والريبة والضغينة.

ومع ذلك فقد أظهر هو شي تفاؤلاً نسبياً بالمستقبل فهو يرى نوعاً من التطابق اللافت للنظر بين النهضة التي حصلت في أوروبا في القرن السادس عشر وبين الموقف السائد في الصين مع بداية القرن التاسع عشر (ص: 44). ما نشهده هنا في الصين، يماثل ما كان في أوروبا من حيث معاينة ظهور أدب

جديد، ولغة جديدة، وإنسانية جديدة ومنهجية جديدة في معالجة العلوم التاريخية والنقدية. فاللغة القديمة التي استخدمها العلماء قد استبدلت بلغة شفوية دارجة. فالنهضة التي نشهدها ليست نهضة «أدبية» وحسب: إنها نهضة علمية أيضاً. إننا نشهد دخول الروح العلمية إلى الصين، من خلال ولادة ذهنية جديدة «ذهنية الشك». تتميز المرحلة الجديدة أيضاً بظهور الدراسات حول الصين (ص: 77). ثم إن دخول الطرق العلمية حقل الدراسات التاريخية يعني غياب العقدية التي خيمت على الصين منذ القدم.

كانت الكونفوشسية تعليماً إنسانياً ولا أدرياً. حاول كانغ باو فاي أن يجعل من الكونفوشسية ديناً، لكنه فشل. فمن غير الصحيح أن الصين لم تعرف ما يسمى بالدين، هذا ما يضيفه هو شي. ولكن من الصحة بمكان أيضاً أن الصين كانت علمانية أيضاً أكثر من العديد من الحضارات الأخرى. كان ذلك بتأثير الكونفوشسية التي نجحت في تقليص وإيقاف الأثر البوذي في الصين. ثم إن التاويّة قد تضمنت أيضاً نوعاً من الثورة الصينية ضد البوذية. حتى إن البوذيين الصينيين قد توصلوا لتحويل الديانة التي تبنوها، أي لجعلها «صينية»، وهذا ما أوجد بوذية «ديانا» أي أوصل إلى «شان» أو «زن».

ظهور المثقف الصيني

تميز اللغة الصينية في أيامنا بين «المثقف» الحديث، وبين «المتعلم القديم». كما يمكننا موقعة ولادة «الطبقة المثقفة» مع بداية القرن العشرين. يقع على عاتق المثقفين إدارة الصداقات المعقدة بين الثقافة والسياسة. تقوم سلطة المثقفين على امتلاكهم «للمعرفة الغربية». كان أفق المتعلمين ـ كبار الموظفين أفقاً محلياً، ريفياً. أما أفق المثقفين فهو أفق قومي، بل عالمي. كان المتعلم على علاقة تكافل مع الدولة الصينية. أما المثقفون فقد أبدوا باستمرار وجهات نظر نقدية تجاه هذه الدولة التي كانت غالباً مجال توتر بالنسبة لهم. كان المتعلمون غارقين في التقليد الصيني. حيث أعلنوا بفخر أنهم الورثة الفعليون له. أما المثقفون المنفتحون على الغرب فقد عانوا من أزمة هوية دائمة: لقد تملكهم شعور «بالغربة» تجاه التقليد الصيني.

هذا يعني أن التقليد، ومن حيث تحديده كان مركزاً على الصين في حين شكلت الحداثة انفتاحاً على العالم. بعد العام 1905 وبعد أن تمّ التخلص من الامتحانات المدنية التقليدية، وبعد ثورة العام 1911 التي شهدت نهاية الإمبراطورية وبعد الرابع من أيار 1919 الذي شهد بداية الثورة الثقافية حل المثقف الحداثوي في المكان المميز الذي كان سابقاً حكراً على المتعلم. طبعاً مع الفوارق التي تكلمنا عنها. إذ كان أفق المتعلم مرتبطاً بخدمة الدولة، الإمبراطورية. أما وظيفة المثقف، إن لم نقل نزعته، فهي خدمة الأمة، خدمة الشعب والأفكار. أبدى العديد من دارسي الصينيات شكوكهم تجاه التوازن الذي بحث عنه المثقفون الصينيون طيلة قرن من الزمان بين التقليد (وهذا ما كان، قبل كل شيء من جملة وظائف رجال الدين) وبين الحداثة مع ما تتضمن من متطلبات نقدية وافتراضية. يعتبر أ. شافريه (Y. Chevrier) (1984) أن التقليد الصيني كان قادراً على الأخذ بالغرب دون أن تغير ما كان يملك من مقومات غربية. لقد سمح هذا التقليد بظهور نوع من الحداثة التوليفية (مع ما يتضمن ذلك من «الاصطناع»): «لم يكن المثقف الحديث في الصين إلا نوعاً من «التحديث الخاطىء» لوظيفة المتعلم؟». هذا ما طرحه شافريه (ص: 107). بأخذ دارس الصين مثل المثقفين الصينيين الحديثين الذين تسنت لنا الفرصة بدراسة دورهما الهام: لنغ كي شاو وشان توكسيو. وهما متعلمان تحولا إلى مثقفين وقد عاشا الإزدواجية التي زجتها الحداثة: تعارض الحكمة السياسية القديمة والقيم الفردية التشكيك والتصادم الخاص بالتجدد الثقافي. فكيف تسنى لهما «حل» هذا الصراع الداخلي؟.

حاول لنغ كي شاو أن يعيد التفكير بالكونفوشسية على ضوء القيمة الجديدة: الحرية الفردية، الاعتراف باستقلالية الذات تجاه الدولة حاملة البعدين الأخلاقي والسياسي. إلا أنه وبعد رحلة مخيبة للآمال إلى الولايات المتحدة عام 1903 اتخذ لنغ كي شو اليابان نموذجاً وليس أوروبا. لقد عاد ليدافع عن التقليد الثقافي الصيني الذي يبقى صالحاً رغم الأزمة الاجتماعية ورغم تأخر الصين بالمقارنة مع الغرب. هكذا يبدي المثقف الصيني الأول (لنغ) ارتباط (أو إعادة

ارتباط) المثقف الحديث بالنموذج الكونفوشسي أكثر من الارتباط بالنموذج الغربي. ثمة شيء من المثقف في المتعلم: أو ثمة الكثير من المتعلم الذي استمر في «المثقف» الجديد.

أما شان توكسيو (وهو أحد زعماء جيل حركة الرابع من أيار 1919) فقد كان بحق مثقفاً بالمعنى الغربي والحديث أكثر من لنغ وجيل العام 1898. لقد رفض الكونفوشسية بمجملها وأوجد أول نظرية صينية تتعلق بالمجتمع المدني هذا إلى جانب أول نظرية للمثقف في المجتمع المدني: «مع شان توكسيو، لو كسان، هو شي، أصبح المتعلم ذلك الكائن «المستنير» المثقف الذي يقوم بنقد السلطة باسم المجتمع (فولتير) والمجتمع نفسه باسم الأفكار (روسو)، (راجع شافريه، ص 122). تفترض وضعية المثقف القول بالفردانية أي بالعزلة الممكنة، وبضرورة الاحتفاظ بقدر فردي وأحياناً بالتخلي عن الآخر أو بعدم تفهمه. فهو، من خلال وظيفته بالذات ليس عضواً في مجموعة تضامنية، أو في جماعة فكرية أي في جمهورية الأدب كما كان شأن المتعلم الصيني إلى حد بعيد، أو كما كان رجل الدين في أوروبا أو شأن «العالم» في العصر الكلاسيكي.

هذا لا يعني إطلاقاً أن وضعية المتعلم كانت على إلزام وضعية مناسبة أو أنها كانت وضعية واحدة تناسب كل المتعلمين. فالمتعلم يمكن أن يكون ممزقاً بولائه لجهات متعارضة أو لجهات يصعب التوفيق بينها. يمتلك المتعلم التقليدي (Shi) كفاءة سياسية وثقافية. إنه موظف وهو أيضاً ناقل للتقليد الكونفوشسي. ولهذا السبب فهو يشعر تجاه السلطة الإمبراطورية بشعور مزدوج: إنه مستشار الأمير، لكن نادراً ما تسمع كلمته. إنه موظف، لكنه غالباً ما يكون حاملاً لاستقالته! إنه غالباً ما يفضل الثقافة (الشعر) كهواية على السلطة كوظيفة. إنه في أضعف الحالات متجذر في تقليد ثابت نسبياً وأكيد من نفسه كما أنه يستند إلى وظيفة لا يرقى الشك إلى شرعيتها إلا نادراً. كم هي إشكالية قاعدة المثقف الثقافية وكم هي وظيفته عرضة للشك (معلم، باحث، صحافي وكاتب).

إلى جانب ذلك، نجد في الصين مسألة نوعية خاصة بالمثقف المعاصر،

وهي مسألة تنتج عن الموروث الصيني عن وضعيته كوارث للمتعلم، أو للعالم، ترتبط هذه المسألة جزئياً بالابتعاد الذي يفصل طبيعة «الرأي العام» أو «الخطاب السياسي» في الصين عن الطبيعة التي نجدها منذ الحقبة الكلاسيكية في أوروبا (Jullian 1995, P. 159). ففي أوروبا يمكن نشر مقالات سياسية انتقادية تنتقد السلطة (والسلطات) في المدن والحواضر والبلديات في بلدان خارج الحكم والبلدان التي يتم انتقادها (جنيف، هولندا الخ. . .). أما في الصين فلا وجود «لهذا الموضع الآخر» السياسي الحامي الذي يمكن للكاهن المنشق أن يجد لنفسه مأوى فيه (لوثر، كالفن، ديكارت، بابل، فولتير، هيجو، زولا)، هذا «الموضع الآخر» السياسي لا وجود له طالما الإمبراطورية بهذا الاتساع وطالما كانت ذراع البيروقراطية فيها طويلة جداً. في أوروبا كان الرقابة التي تمارسها السلطة السياسية والدينية ذات طبيعة دينية: فهي رقابة تتناول المسائل اللاهوتية التي تتعلق بالعقائد والشعائر. أما في الصين فإننا لم نشهد إطلاقاً حرباً دينية. يرد جوليان ذلك لكون الصين لم تعرف إطلاقاً حقيقة عقيدية ممأسسة ضمن خط أرثوذوكسي في الحقل الديني (ص: 160). بل إن ما نجده ليس سوى علمانية عميقة وفعلية داخل الفكر الصيني التقليدي. وإذا ما وجدنا نوعاً من «المساءلة» فإنها كانت دائماً ذات طبيعة سياسية صرفة. إن الصين عبارة عن حضارة دون ديانة، دون لاهوت ودون فلسفة بالمعنى اليوناني للكلمة. فالصين لم تعرف سوى السياسة، والسياسي. لا وجود في الصين لحقيقة دينية متعالية أو فلسفية بالنسبة للسلطة. من هنا يواجه العالم المعتنق للكونفوشسية والحامل للإيديولوجية المتماهية مع خدمة الدولة صعوبات في تحوله إلى مثقف حديث، يحمل إيديولوجية المعارضة الصريحة والمعلنة باسم الحقيقة.

حاول فرنسوا جوليان، وهو أحد دارسي الصينيات من أبناء الجيل الجديد ممن أخذ على عاتقه إجراء تحليلات مقارنة وممن يعمل على إبداء وجهات نظر تشمل كل الحضارات. حاول التفكر بالعالمية الجديدة من خلال إجراء مواجهة بين الجذور الثقافية في الغرب (اليونان بشكل خاص) وبين مثيلاتها في الصين

(وبشكل خاص الكونفوشسية بكل تأكيد). قارن نماذج التفكر والتحاجج التي وجدت في هذين النمطين من الحضارات: الحوار، المواجهة الشفوية، المناظرة غير المباشرة، النقد المفتوح أو المضمر، أو المواجهة أو المواربة، مباشرة أو غير مباشرة... لقد قارن بين «ما يجوز فهمه» وبين ما «يجب تحاشي قوله» بين التلميح وبين الهجوم المباشر الخ... كما قارن ومن أجل إبراز الاختلاف بين كل من سقراط وكونفوشيوس وتو سديد وسي ما تسيان. ثم أجرى معارضة بين «أقوال» كونفوشيوس و«حوارات» سقراط، بعبارات أخرى لقد قارن بين أنماط السلطة المختلفة التي سادت في كل من الصين واليونان، بين العلاقة بين السيد ومريديه. لم يكن الرهان على هذه المقابلات نابعاً بالكلية عن علم تاريخي: إذ سرعان ما شكك مباشرة بالحاضر وبين الفروقات في وضعية المثقف في الغرب والمثقف الذي ظهر في الشرق. توصل جوليان إلى القول بأن ما يتميز به التقليد الصيني إنما يكمن في صعوبة التوصل إلى تسلسل واضح فعلي وشامل يطال العلماء. فالتقليد الصيني يعطي قيمة كبرى إلى إيديولوجية التورية والانعطاف. والنقد في حال وجدناه، إنما يعبر عنه الآن وكما كان سابقاً بطريقة مواربة عبر التورية والافتراض والإثبات عن طريق النفي... ولهذه الأسباب، يعتقد جوليان، أنّ المثقف الصيني يواجه سابقاً وحاضراً العديد من الصعوبات في سبيل «تحديث نفسه»، أعني في التحول إلى مثقف، ولهذه الأسباب تظل الصين على ترددها وتحفظها ـ وبمعزل عن تخليها عن كل القناعات الشيوعية ـ وتظل عاجزة عن الوصول إلى الديمقراطية» (1995, P. 134).

حفظ التقليد الصيني العديد من حالات الإزدواج الشهيرة في الذاكرة: أشهر هذه الحالات هي حالة المؤرخ سي ما تسيان الذي بلغت به الجرأة حد انتقاد الإمبراطور. وقد حكم عليه بالخصاء بجريمة تجريحه صاحب الجلالة، وفي الوقت الذي كان عليه أن ينتحر بدل القبول بهذه المهانة فإنه فضل الحياة المنقوصة ليستطيع إكمال العمل الذي بدأه بوصفه مؤرخاً. ربما كان سهلاً (بل سهلاً جداً؟) أن نقابل الإدانة، انتحار سقراط المقنع، وحياة الرجل المنقوص التي فضلها سي ما تسيان، كما يمكننا أن نقابل بين سقراط مناقشاً بحرية وفي

كل المسائل المطروحة وفي أزقة أثينا الديمقراطية وبين سي ما تسيان يكتب مذكراته بالسر كما يمكننا مقارنة ذلك أيضاً برقابة إمبراطوريين الماضي في ظل غرفة من غرف القصر الإمبراطوري.

يمتلك العالم بسلطة من يوجه «التحذير» أو بسلطة «المراقب» تجاه السلطة. أما في الواقع فإن ما كان يجب أن يكون قوة معارضة للسلطة، قد صار وظيفة مراقبة للإدارة لصالح السلطة المركزية. ينطوي «تحذير» العلماء غالباً (وهذا سيء عامة) على انقياد فعلي للسلطة الرسمية، للقيادة الإمبراطورية: «نادرون هم الذين تجرأوا على مرّ التاريخ الصيني على معارضة الإيديولوجية المسيطرة... لذلك انتهى الأمر بالعالم باعتبار تشويه كلامه أمراً طبيعياً...» (Jullien P. 155). لنلاحظ جيداً كلمة «تشويه» التي تنطبق فعلاً على ما أصاب سي ما تسيان من عقاب، وعلى الرقابة الذاتية التي مارسها العلماء.

إن المثقف هو الإنسان الذي يجرؤ على إظهار أفكاره ومواجهة السلطة وجهاً لوجه. نعيد إلى الذاكرة جملة زولا الشهيرة «إني أتهم». كما نذكر أيضاً النقد اللاذع الموجه من قبل فولتير وهيجو وجير وسارتر وفوكو... بعد الرابع من أيار 1919 آثر العديد من العلماء ـ المثقفين الصينيين التخلي عن أسلوب التورية والنفاق والمجادلة بالنفي، داعين إلى التعبير الحر والمباشر واستخدام النقد. تلك كانت حالة كل من شن توكسيو، وهو شي و لو كسان. ومع ذلك يبدو جلياً أن «تحديث» العالم وتحوله إلى مثقف حر مستقل ومسؤول كان مهمة لم تكتمل بعد، وربما كان لا مجال لانتهائها. يعتقد جوليان أن هذا التحول قد ظل جزئياً ولم يوصل لشيء يذكر. أما شافريه (Chevrier) فيعتقد أن المثقف لم يستطع أن يكسر قوقعة العالم. بل إن الحداثة الصينية برأيه ليست إلا حداثة معاقة (لنلاحظ مجدداً الاستعارة الطبية).

يعتبر شافريه أن تقبل القيم الغربية قد أدى في الصين إلى تفتح أزمة كانت موجودةً أصلاً في الكونفوشسية الحديثة: بدل استحضار توتر من أصول غربية أو خارجية جعلت المواجهات الضغوطات المحلية في الثقافة الصينية ضغوطات قديمة. يستبعد السياق الصيني التقليدي (العمل الجماعي والأرثوذوكسية) كل نوع

من الفردية وكل تشكيك ذي طبيعة صراعية. إنه التحليل نفسه الذي توصل إليه عالم صينيات فرنسي آخر، وهو ليون فاندرمرش (Vandermeersch): «حيث ينهار النظام الإمبريالي يلجأ المثقفون الصينيون للارتباط بالديمقراطية». فهل دخلوا فعلاً في ما تعنيه؟ يمكننا أن نتساءل إذا كان قد مر في ذهن كل أولئك الذين كانوا من المحاربين من أجل الديمقراطية، ومنذ حركة الرابع من أيار، أي نوع من المزج بين هدف انتصار الحريات وهدف الاعتراف بسلطة واحدية، وما إذا كان هذا المزج قد أدى أيضاً إلى جرح معنى الصراع الذي أخذوه على عاتقهم. من هنا يبدو لنا لماذا استحال في الصين، كما في البلدان الأخرى الآخذة بتعاليم كونفوشيوس تماشي الديكتاتورية إلا لمصلحة السلطة «الاستبدادية» (1994. P. 41).

المثقفون في ظل ماو

تنطوي ثقافة الصين الشيوعية على تقليدين اثنين: نموذج العالم العامل مستشاراً للأمير ونموذج المثقف الرافض: «فالمثقف الرافض هو أجمل هدية قدمتها حركة تحديث لم نصل إلى نهايتها إلى الثورة» (Chevrier 1984, P. 99). إلا أنه لا يمكن لحركة الرفض هذه وانسجاماً مع التقليد الصيني وبسبب معارضة السلطة الشيوعية التحكمية، إلا أن تكون غير مباشرة مقنعة وسرية. لقد سبق ورأينا أيضاً أن معارضة العلماء كانت أيضاً معارضة «مشبوهة» في الصين التقليدية. فالعالم يعيش منزوياً في أرضه، أو كفارس يتوه في الشعر، أو في المشاركة بطائفة ما، أو ضمن «جماعة سرية» لا يشكل النخبوي العالم مجتمعاً مدنياً مستقلاً تجاه الدولة الإمبريالية: «يختلف العالم في قطيعته مع السلطة من حيث إنه يدعو لجماعة أخلاقية أكثر مما يدعو لمجتمع مدني» .(Chevrier 1984, P. 102)

في ظل حكم ماو استخدم المثقفون الأدوات المحبذة من قبل العلماء من أجل انتقاد السلطة: التعبير عن اختلافهم عبر مقالات قصيرة تهكمية، تعتمد التورية، وقد استخدم لو كسون هذا الأسلوب بكفاءة عالية ضد موظفي كيو - مينغ - تانغ أصحاب الرتب العالية وضد أعدائه الإيديولوجيين إبان السنوات

1930. عام 1930 أنشأ لو كسان مع بعض زملائه من الكتاب «عصبة الكتاب اليساريين». إلا أن صراعاً ما لبث أن شب بين الحزب الشيوعي الصيني، وقد كانت هذه العصبة قريبة منه، وبين مثقفي اليسار: وفي العام 1936 نشب صراع آخر بين لو كسان وبين قياديي الحزب الشيوعي في شانغاي؛ وعام 1942 نشب صراع آخر في يانان حيث أعلن ماوتسي تونغ حركة تقديم الفكر، جاء ذلك في مجرى حديثه عن الأدب والفنون. أدان ماو ممارسة استخدام المقالات اللاذعة فارضاً الأرثوذوكسية على الأفكار بفعل سيطرة الحزب الشيوعي على النتاج الفكري والثقافي. تشكل الحملة التي قامت عام 1942 بداية الجهد الذي بذله الحزب الشيوعي من أجل القضاء على التعددية الفكرية وعلى الاستغلالية الثقافية التي كانت حركة الرابع من أيار قد بشرت بها في الصين.

بعد النصر العسكري الذي أحرزه ماو، وبعد استتباب سلطة الحزب الشيوعي في الصين بدأت حملة قمع عنيفة وفجة ضد بعض المثقفين المنشقين الذي تجرأوا على استهداف ماو في كلامهم. شهد العام 1956 وإبان ما يعرف بفترة «المئة وردة» فترة قصيرة من الليبرالية. وقد شجعت السلطة على النقاش. كما أطلقت بعض المناظرات. إذ طالب بعض المثقفين بالانفتاح على الغرب (الحصول على كتب وعلى جرائد غربية)، كما جعلوا من الماركسية موضع تساؤل، وطالبوا بالحريات السياسية والثقافية، منتقدين ما تضمنه فكر ماو من قيمة. ظهرت الإعلانات النقدية على «حائط الديمقراطية» كما نشرت المقالات النقدية في الصحف الرسمية؛ وسجل أيضاً صدور جرائد غير رسمية. إزاء هذه الفوضى وضع ماو عام 1958 حداً لهذه الحركة. وكان القمع عنيفاً إذ خسر ما بين 4000,000 و700,000 من المثقفين موقعهم وأرسلوا إلى الريف أو إلى المصانع بهدف إحداث «إصلاحات في العمل». اختفت أعمالهم من المكتبات وبالطبع، وعلى سبيل إنزال العقوبة القصوى بهم، فقد تمّ إبعادهم من الحزب.

كان عام 1958 عام «القفزة الكبرى إلى الأمام». إذ رفض ماو الثقافة الغربية بما في ذلك العلم والتكنولوجيا، معتبراً ذلك «جذوراً سامة». طيلة الفترة التي عرفت بفترة المئة وردة كان الشعار القائل بتقديم الخبرة المهنية على النقاء

الإيديولوجي وعلى الأرثوذوكسية السياسية هو الشعار السائد. أما إبان «القفزة الكبرى إلى الأمام» فكان الشعار «الأحمر والخبير» مع أولية تقديم الأحمر كشهادة على الأرثوذوكسية. من المبكر الحديث عن مناهضة «القفزة الكبرى للأمام» للثقافوية، إذ تجد الحركة ما أعلنته الثورة الثقافية. لقد تمّ الإصرار على الإنتاج الجماعي والمغفل للأعمال الأدبية والفنية، كما تمّ التقليل من قيمة التمييز بين العمل والإبداع، بل إن التمييز أيضاً بين المهني والهاوي قد صار معدوماً. لقد أعطيت الأولية للكمية على الكيفية.

شهد العام 1962 حالة استرخاء واضحة. إذ أعلن ماو أن لا حاجة للمثقفين أن يكونوا ثوريين طالما أنهم «مواطنون». بذل القادة جهوداً من أجل كسب تعاون العلماء والبحاثة والتقنيين. يجب الحكم على الباحث انطلاقاً من كفاءاته وخبراته، لا من إيديولوجيته وقناعاته السياسية. كما أعطيت العلوم الاجتماعية أيضاً هامشاً واسعاً من الحرية. لكن المثقف كان حذراً جداً، لذلك لم يعد يصبر بسهولة عمّا يريد نقده: لذا اكتفى بترديد الشعارات. ثمة «مقالات نقدية قصيرة» قد صدرت رغم هذه الأجواء، وهي ركزت على انتقاد ما يعرف «بعبادة الشخصية» ويذكر أن ماو كان المستهدف الأساسي.

سرعان ما وضع ماوتسي تونغ حداً لفترة التحرر، معلناً بداية حملة تقوم على «تعزيز الصراع الطبقي» في المجال الثقافي والإيديولوجي. بمعنى آخر لقد اختار تعزيز رقابة الدولة على الحياة الثقافية. إزاء خيبة أمله من المثقفين الصينيين الكبار ارتد ماو أكثر فأكثر نحو «الأكثر جذرية» من المثقفين غير المعروفين نسبياً، ومنهم زوجته الممثلة القديمة شانغ شينغ والتي أصبحت ضمن من يعرفون «باليسار الجديد» (هذا قبل أن توسم مع من عرفوا «بعصابة الأربعة»). عام 1964 ـ 1965 أطلق ماو «حملة كبرى من أجل التصحيح» وعام 1966 أطلق مجدداً «الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى». أعلنت هذه الثورة رسمياً من خلال جريدة الشعب اليومية (وهي جريدة النظام الرسمية) في نيسان 1966، وقد جرى التعبير عنها من خلال مقالات (غير موقعة في غالب الأحيان) تهاجم المثقفين المعروفين. هنا بات مناهض الثقافة معروفاً وقد أبدت الحركة عدواة تجاه كل

إبداع رومانسي حر، ولكل تخيل أدبي أو فني يخرج عن إطار الأرثوذوكسية المعمول بها، ولكل فكرة أو ابتكار يبتعد عن الماركسية. جاء ذلك على لسان الشبان من «الحرس الأحمر» المكون من الطلاب والتلاميذ الذين يعلنون رسمياً انتماءهم إلى ماو، والذين يتجولون بحرية في كل أرجاء الصين للقيام بأعمال التصحيح الإيديولوجي: ممارسين العنف على المعارضين والمثقفين والقادة المتهمين بالرجعية بهدف الحصول منهم على نقد ذاتي علني أمام جماعات خانقة. أوقف الكاتب با ـ كين وحرم من حقوقه المدنية. كما أن الأديب الشهير لاو ـ شي (مؤلف رواية «بيت القهوة») قد مات منتحراً. ثم إن بعضهم قد مات في الأسر (نعيد إلى الأذهان التنكيل الذي طال الرئيس الأسبق لجمهورية الصين ليو ـ شاو ـ شي). في هذا الجو من الحمى العامة، في مناخ تسيطر عليه أجواء قرب «نهاية العالم» (إذا أراد الممثلون فعلاً وضع نهاية للعالم، «للعالم القديم» الرأسمالي والرجعي) كتبت العديد من النصوص (أو طبعت) بشكل مغفل أو بشكل جماعي: نصوص شعرية وروايات في أكثر الأحيان. لقد بدا الأمر وكأن الزمان يسير نحو العصر الذي حلم به رامبو، حيث سيصبح الجميع شعراء، أو أن الشعر سيتولى كتابته الجميع. استمرت الثورة لعدة سنوات. ولكن وبعد عدة أشهر من الحدة، وجدت القلاقل نهاية لها. إذ استطاعت السلطات ـ من جيش ومن كادرات في السلطة الحاكمة ـ من إمساكها بزمام الأمور بيدها. وقد طلب إلى الحرس الأحمر العودة إلى طاولات الدراسة. كما وضع حد لممارسات النقد الذاتي العلنية وإلى إجراءات التأهيل التي فرضت على المثقفين المخالفين.

توفي ماو عام 1976. وفي هذه اللحظة بالذات انتهت الحركة ولفظت أنفاسها فعلياً. عام 1978 بدأت مرحلة رد الاعتبار للكتاب، وإن بعد وفاتهم غالب الأحيان. أعيد اكتشاف الأدب الكلاسيكي الصيني، والآداب الغربية. طبعت ترجمات لبلزاك، كالزورتي، تاكيراتي، مارك توين وشكسبير. . . تعتبر هذه الفترة أيضاً الفترة التي سجل فيها ظهور ما يعرف «بأدب الندوبات»: وكما يرشح من التسمية، جرى البحث في «دمل الجروح» التي سببتها الثورة البروليتارية الكبرى. عام 1979 ـ 1980 وجهت انتقادات عنيفة ضد ما عرف

«بعصابة الأربعة»، إلا أن حرية التعبير التي كانت تبرز بخجل، قد ظلت سريعة العطب ومحدودة. وحتى أيامنا هذه (العام 2000) لا نشهد في الصين الشيوعية حركة توازي ما عرف في الاتحاد السوفياتي القديم، حركة «كلازنوت» بل على العكس من ذلك لقد شهدنا ما عرف «بربيع بكين» الذي أغرق ساحة تيان آن مين في حزيران 1989 في بحر من الدماء.

الفصـــل الخامـــس

حركة التغريب في اليابان:
أو كيف يمكن للشرق أن يتقبل الإمبريالية

تتألف الثقافة اليابانية في عصرها الكلاسيكي (عصر توكوغاوا الفرنسي السابع عشر والثامن عشر) من مركبات متعددة، متمايزة ومترابطة بطريقة متناغمة نسبياً: التقليد الكونفوشسي (صيني)؛ التقليد الياباني (كولوغاكو)؛ و«الدراسات الهولندية» (رانفاكو). فكما نرى، كان اثنان من هذه المركبات من أصل آسيوي، أما المركب الثالث فهو من أصل غربي، وهو يشكل الطعم الرقيق الذي استمر حتى ما بعد الاحتكاك بأوروبا المستعمرة واليابان الغيور على استقلاله. شهدت نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر انطلاقة سريعة «للدراسات الهولندية»، كما كان لهذه الدراسات أهمية خاصة وسط الثقافة اليابانية الشاملة. يبدو الأمر وكأن اليابان قد ازدادت وعياً بالاندفاعة التقنية والاقتصادية والسياسية التي يعيشها الغرب، كما عرفت أيضاً أن عليها أن تتآلف بأسرع ما يمكن وبكل ما يلزم من نجاعة مع الحالة المستجدة. أياً تكن الأسباب بدا العلماء اليابانيون متعطشين في هذه الفترة لمعرفة أشياء الغرب. تزايد الاهتمام بالكتب الهولندية بشكل خاص. إلا أن العائق الأكبر الذي منع الاحتكاك العميق بين اليابان والغرب فقد تمثل

بالمنع المطلق المطبق على الخاصة وعلى العامة بالسفر إلى الغرب، بترك الأرخبيل.

ظلت الحياة الفكرية وحتى القرن السابع عشر مقتصرة في اليابان على المجال الديني، المستورد من الصين، شأن غالبية أجزاء الثقافة. أسهمت الكونفوشسية كما البوذية في خلق أخلاقية طبقة النبلاء وطبقة المحاربين التي شكلت الساموراي. ومع ذلك فقد شهد القرن السابع عشر نوعاً من الأنتلجنسيا «العلمانية» والدنيوية، ترافق ذلك مع تأسيس المدرسة الفيلولوجية. تمثلت هذه المدرسة بعلماء على جانب من الشهرة ومنهم «كيشو» (1640 ـ 1701)، واغيو سوراي (1666 ـ 1728). يعتبر سوراي أشهر ممثل لمدرسة «الدراسات القديمة» (أي الصينية أو الكونفوشسية ـ الجديدة). ومع سوراي برز في اليابان، النقد، وروح الشك والبحث الحر. في مواجهة سوراي المدافع عن «الدراسات القديمة» نجد موتوري نوريناغا (1730 ـ 1801) وهو الممثل الأكبر لمدرسة «الدراسات القومية». واللحظة التاريخية كانت بالفعل اللحظة الذي ظهرت فيها «القومية» بالمعنى الحديث للكلمة في اليابان، لا بمعنى أنها كانت شعوراً شعبياً، بل بكونها إيديولوجية ثقافية وفكرية.

مع بداية القرن التاسع عشر نحت العلماء نظرية «الجوهر القومي» التي ستصبح إحدى القواعد الإيديولوجية في عصر الميجي. تشكل الثقافة اليابانية في هذا العصر، وإذا ما أخذنا برأي روبير بيلا (Robert Bellah) (1972) خليطاً من الليبالية والحكم الأوتوقراطي. يعتبر بيلا مختصاً ذا مستوى رفيع في الثقافة اليابانية، لكنه لم يكن أكيداً من وجود مثقفين يابانيين قبل وصول الغرب، أي إنه لم يقر بوجود مثقفين دنيويين هيأوا للتحديث الثقافي المحلي وفتحوا الطريق أمام إصلاحات الميجي. لذا فهو يرى أن الغرب قد استطاع باندفاعه وبتهديده أن يعجل من سرعة التحولات الثقافية والسياسية التي أوصلت إلى «انفتاح اليابان» وإلى «تحديثها». سنرى لاحقاً أن هذه الأطروحة يمكن لها أن تستند على ملاحظة الدور الرائد الذي لعبه فوكوزاوا ياكيشي في تحديث اليابان. إلا أنه لا بد من الملاحظة ومنذ الآن عدم وضوح هذه الأطروحة

بشكل مطلق، وأن ثمة بحاثة يابانيون من أمثال مارو ياما ما ساو قد حاولوا إثبات فرضية معاكسة: أي بمعنى آخر، لقد أثبتوا وجود بذور محلية للتحديث الثقافي، وقد تمثل ذلك بوجود روح علمانية ودنيوية حتى قبل وصول الغربيين وقبل تبادل الاحتكاك بين اليابان والغرب.

انفتـــاح اليابـــان

مهما يكن من أمر، فإن عصر الميجي وبالنسبة لليابانيين اليوم، هو «عصر الانفتاح على الحضارة». وكلنا يعلم أن هذا العصر قد ابتدأ بما يشبه الصدمة لليابان. ففي العام 1853 وصل أسطول حربي أميركي (وكان ذلك من أول حملات التدخل العالمية التي تقوم بها الولايات المتحدة) وعلى رأسه الكولونيل بيري إلى مدينة يوكوهاما حاملاً رسالة تهديد: إذا رفضت اليابان الانفتاح على التجارة الغربية ستكون عرضة للقصف والاحتلال. ومع ذلك فقد مرت الرسالة «بسلام»: إذ عاود الأسطول رحيله دون القيام بأي عمل حربي مؤكداً أنه سيعود خلال عام ليطلع على القرار الذي ستتخذه اليابان بعد مرحلة من التفكير الهادىء. كانت اليابان آنذاك في عهدة طبقة عسكرية محاربة وكانت تشكل نوعاً من المجتمع الإقطاعي تقوده حكومة ترقى إلى أصول تعود إلى بداية عصر توكوغافا (Tukugawa Iyeuasn 1542 - 1616). أما باكوفو (حكومة الوسط) فكانت واقعاً تحت سلطة «شوغون» التي تتولى قيادة البلد انطلاقاً من أدو (طوكيو). أما من الناحية الرمزية المحضة، فإن السلطة كانت تابعة لسيادة القصر الإمبريالي التاريخية، وكانت مدينة كيوتو مقر إقامة هذه السلطة. ثمة شك في أن يكون القادة قد واجهوا خياراً صعباً. إذ ظل البلد معزولاً ومستقلاً منذ بداية تاريخه: ولكن الواضح أنه لن يكون قادراً في المستقبل أن يكون بمعزل عن القوى الكبيرة التي باتت تحيط بالكرة الأرضية. ففي عام 1854 وبعودة القائد بيري إلى مياه اليابان تمّ توقيع اتفاقية تجارية بين اليابان وبين الولايات المتحدة ما شكل انفتاح هذا البلد على الغرب. حصل الغرباء على حق الرسو في موانىء متعددة والانتقال إلى أوساكاو أدو (طوكيو). بعد ذلك تمّ توقيع اتفاقيات مشابهة مع عدد من القوى الأوروبية (روسيا،

إنكلترا، فرنسا وهولندا). وفي عام 1858 تمّ توقيع معاهدات تجارية متعددة مع هذه القوى الغربية: تمّ إنجاز هذه المعاهدات على أساس لا مساواة فيه وفي ظل ظروف بدت اليابان فيها ضعيفة جداً. وفي عام 1863 ـ 1864 وبعد وقوع حوادث متعددة قامت البواخر الأوروبية بقصف الموانىء اليابانية.

قرر خصوم باكوفو، أي أنصار سلطة شوغون، الذين اعتبروا أنفسهم مهانين في ظل هذا الوضع الجديد في اليابان. قرروا الاتحاد من أجل هزيمة النظام الفاقد للثقة، أن يستعيد الإمبراطور كلية وظائفه. وقعت المعركة بين أنصار البلاط الإمبراطوري وبين القوى التي ظلت وفية لشوغون عام 1864 في كيوتو. وبعد مساومات معقدة تخلى الشوغون عن كل سلطاتها واستلم الإمبراطور عام 1867 السلطة الفعلية. وعلى الفور تمّ الإعلان عن إصلاحات واسعة. وفي عام 1872 ألغيت الألقاب التي تمنح للنبلاء (دايميو، وساموراي)، وحصلت العامة على حقوق كانت فيما مضى حكراً على الطبقة الأرستقراطية. كما انفتحت آفاق التعليم العام أمام الجميع. وتمّ إصلاح التقويم المعمول به. رأى بعضهم في الإلغاء القسري للنبلاء المحاربين (ذات ليلة في الرابع من آب حيث لم يشارك النبلاء في «انتحارهم الذاتي» وحيث لم يلحق ذلك أية اضطرابات ثورية ـ إذ اقتصر الأمر على تمرد بعض النبلاء الساخطين)، إحدى الأسباب التي أدت إلى نجاح التحول في اليابان إلى الرأسمالية وإلى الحداثة: في التجارة وفي الصناعة و. . . في الثقافة الحديثة. في واقع الأمر أإنا نجد في اليابان التقليدي رابطاً حميماً بين الطبقة العسكرية والطبقة المتعلمة: إذ إن جزءاً كبيراً من الثقافة اليابانية يتناول أخلاقيات الساموراي كما يتناول أخلاقيات الكهنة والناس العاديين. باستطاعتنا القول إن البوذية اليابانية ـ لا سيما الزن ـ هي عبارة عن استيعاب الطبقة المحاربة لقيم الكهنة وهذا ما أدى إلى استمرارية الإيديولوجية الوطنية والعسكرية عند «الشنتو» الديانة التي تعتبر ديانة قومية ومهما يكن من أمر العلاقة بين روحية الساموراي وولادة «المثقفين» الجدد، فإن الأنتلجنسيا اليابانية قد ظهرت في هذه اللحظة التي نشهد فيها التقاطع مع الحالات الأخرى: إنها لحظة الانفتاح على الغرب، لحظة «التحديث» الثقافي.

عام 1860 تمّ التخلي عن «الدراسات الهولندية» وعن اللغة الهولندية بشكل خاص لصالح العلوم الحديثة المستوردة من البلدان الأوروبية الكبرى (بريطانيا - العظمى، فرنسا وألمانيا). أما في حقيقة الأمر وإذا كنا نعني بالدراسات الهولندية الدراسات التي تعود للغرب، فإنه لم يتم التخلي عنها على الإطلاق. إذ أن اليابانيين وبكل بساطة، قد لاحظوا أن هولندا ليست إلا بلداً أوروبياً صغيراً وأن اللغة الإنكليزية ستصبح «اللغة المتداولة» في آسيا الشرقية. يُروى أن فوكوزاوا وبعد أن تعلم الهولندية في ناغازاكي منذ العام 1854 انتقل إلى يوكوهاما عام 1858 ليقابل الغرباء فيها، ولشد ما كانت دهشته أنه لم يَرَ أحداً يعرف اللغة التي يحادثهم بها. عندها عكف فوكوزاوا شأن العديد من اليابانيين على دراسة الإنكليزية. لذلك تركت الهولندية محلّها لصالح الإنكليزية وإلى جانبها الفرنسية والألمانية. أما «الدراسات الهولندية» أي الغربية فكانت تقبل بتعطش شديد.

ما بين 1800 و1820 ظهرت أول القواميس اليابانية الهولندية واليابانية الإنكليزية واليابانية الفرنسية. عام 1854 قررت حكومة الوسط (باكوفو) خلق مركز للترجمات ولتدريب الخبراء على «العلوم الغربية» (معهد الدراسات الغربية). للتحول في المصطلح أهمية خاصة إذ يعبر ذلك عن تحولات اليابانيين إزاء الغريب. ففي العام 1855 حمل المعهد الاسم التالي: «معهد دراسات النصوص البربرية»؛ ثم أصبح اسمه عام 1862 «معهد من أجل دراسة النصوص الغربية»؛ ليتحول أخيراً ويصبح «معهد تطوير المعارف». بكل الأحوال لم تعد تصنف الدراسات «الحديثة» بوصفها دراسات «غربية» بل هي معارف صرفة وبسيطة. ثم وبعد العام 1868 تحول المعهد إلى «مدرسة» ثم عام 1877 إلى «جامعة إمبراطورية»، وهي جامعة طوكيو حالياً.

اعتبر اليابانيون باستمرار أنفسهم على طرف العالم الأوسط الذي تمثله الصين. وقد اكتشفوا أن القوى الكبرى هي قوى أوروبية، وأن الصين بالذات هي على الطرف أيضاً، وأن المركز هو في الغرب (أوروبا) أو في الشرق (أميركا الشمالية). لقد أدركت اليابان وبمرارة أن موقعها هو على طرف الطرف. وهنا ابتدأت المسيرة التي لم يقيض لها أن تنتهي «مسيرة البحث عن الغرب»،

مسيرة البحث عن الزمن المفقود. والذي هو في الوقت نفسه بحث عن العالم. بعد الآن لم يسمح اليابانيون لأنفسهم بالذهاب إلى بلدان غربية، بل صاروا موعدون لذلك ليتاح لهم تطوير اليابان وللانفتاح على الآخرين من أجل مصلحة أمتهم. وهذا ما أثير أيضاً في البراءة الشهيرة التي صدرت عن الإمبراطور ميجي (1890).

بدأت أولى رحلات اليابانيين إلى الولايات المتحدة وإلى أوروبا في سنوات 1860. ففي هذا العام (1860) أرسلت بعثة رسمية إلى واشنطن عن طريق سان فرنسيسكو (وكان فوكوزاوا ياكيش أحد أعضاء هذه البعثة/السفارة). عام 1861 ـ 1862 أرسلت سفارة أخرى إلى أوروبا، وكان فوكوزاوا أحد أفرادها. عام 1862 أرسلت بعثة من الطلاب إلى هولندا (كانت معرفة اللغة دون شك عاملاً في تحديد هذا التوجه). عام 1863 ثم عام 1865 أرسل عشرات الطلاب إلى بريطانيا الكبرى. وهنا كانت معرفة اللغات الأوروبية ضرورة ملحة (إذ كم كان عدد الأوروبيين الذين يعرفون اللغة اليابانية؟ وكم أصبح عدد الذين يحسنون الكلام بها في العام 2000؟). عام 1862 تأسست مدرسة فرنسية في يوكو هاما، وعام 1874 أسست مدرسة مسيحية في كيوتو.

يقدر عدد اليابانيين (طلاباً ورحالة) الذين سافروا إلى الخارج قبل عصر الميجي بحوالي 300 شخص تقريباً. أما بعد الآن فإن عدد الرحلات سيقدر بالمئات. في هذا الانفتاح المحسوب ـ الذي يفترض لا الانتقال إلى الخارج وحسب بل عودة الغرباء إلى اليابان أيضاً ـ لعب فوكوزاوا ياكيشي (1835 ـ 1901) دوراً من الدرجة الأولى. في كتاب لتقرير رحلته إلى الغرب رأى أن التحول الشامل أمرٌ ضروري وحيوي لليابان. بل هو أعلن تأييده لحالة تغريب عامة. وفي عودته من أوروبا طبع ما بين 1866 و1869 تأليفاً لملاحظاته ولآرائه تحت عنوان «الموقف في بلدان الغرب». وكان هذا أول تقرير منظم عن الحضارة الغربية يصدر باليابانية. عام 1863 أسس مدرسة تحولت فيما بعد إلى جامعة طوكيو. وعام 1873 أسس مع بعض أصدقائه معهداً للأبحاث.

عام 1871 أرسلت حكومة ميجي سفارات جديدة إلى أميركا وأوروبا: كان

عدد أفراد السفارات 48 شخصاً وكان عدد الطلاب 59 شخصاً. دعي العديد من المدرسين والخبراء الغرباء إلى اليابان. كما شارك الحقوقي الفرنسي غوستاف بوسوناد ما بين 1873 و1895 في كتابه القانون المدني الجديد. زار بعض الغرباء اليابان بمبادرة خاصة منهم، إن بدافع الفضول أو بدافع الرغبة. تلك هي حالة الأميركي أرنست فنولوزا الذي وصل إلى اليابان عام 1878 ليعلم فيها الفلسفة والاقتصاد. لحماسته للفن الياباني أسس عام 1884 «جمعية لتشجيع الرسم التقليدي» في اليابان. أما الأميركي لفاكاديو هيرن (1850 ـ 1904) فقد أرسل إلى اليابان بوصفه صحفياً، كان ذلك عام 1896. أصبح فيما بعد صديقاً لليابان (بل لقد حمل الجنسية اليابانية فيما بعد) ثم كتب العديد من المقالات الموجهة للغربيين: Glimpses of unfamiliar Japon (1893) و Chostly Japon (1904). فاليابان قد صارت على الموضة في الغرب. إنه عصر بيير لوتي الضابط البحري الذي سافر مراراً ـ أي المستشرق إذا ما أخذنا بتحديد فلوبير ـ والذي عرف النجاح بعد صدور روايته بعنوان: Madame Chrysanthème (1887). بعد سنوات من ذلك تحول هذا الأثر إلى أثر موسيقي بشكل أوبرا وضعها بوشيني وقد عرفت النجاح تحت اسم: Madame Butterfly (1904).

والعكس بالعكس يذكر، فالغرب قد صار أيضاً على الموضة في اليابان. أو لنقل لقد دخل بقوة في الثقافة اليابانية. ظهرت أول الكتب الأوروبية المترجمة في هذه الحقبة. أو ترجمة أعمال لكل من مونتيسكيو وروسو، وج.س. ميل وسبنسر. كما أبدى اليابانيون شديد انطباعهم ببعض الأعمال الكلاسيكية. مثل كتاب روبنسون كريزوي الذي ترجم مرتين، إذ تمثل شخصيته بما تحمل من أفكار ومواقف وسلوك ما يمس اليابانيين بشكل خاص: لقد بدا روبنسون المعزول في جزيرته بُعيد خلق الحضارة رمزاً لما يقوم به اليابانيون! في اليابان كما في البلدان العربية والهند والصين، لم تكن الكتب هي ما يمثل الحداثة الطباعية، بل الجرائد. كانت الصحافة رمزاً للحداثة: إنها تجسد الحرية الجديدة. بدءاً من عصر الميجي أظهر اليابانيون حماساً واهتماماً بالغاً متنامياً تجاه الصحافة. ربما كان الأصح لنا أن نقول: إن الاهتمام الذي أبداه العلماء اليابانيون

تجاه الصحافة سرعان ما أسهم بتحولهم إلى مثقفين.

كانت الصحيفة اليابانية الأولى بالمعنى الحديث للكلمة (إذ لا ننسى أن «الصحافة» كانت ابتكاراً معروفاً في الشرق الأقصى منذ القرون الوسطى) صحيفة نصف شهرية صدرت بالإنكليزية في مدينة ناغازاكي عام 1861. ولكن وفي العام 1862 أصدرت حكومة الوسط أول صحيفة باليابانية. وعام 1871 ظهرت أول يومية يابانية: Yokohama maninichi Shimbum. أدرك اليابانيون بسرعة معنى الجرائد وأهميتها، والفرق بينها وبين الكتب، وبخاصة بين النصوص الكلاسيكية الصينية أو اليابانية. يعتبر فاناناب كازان (1793 ـ 1841) وهو الأخصائي في الدراسات الغربية وقد عاش في الفترة التي سبقت عصر المَيجي أن بإمكان «الكتب والصحف أن تعرفنا على العالم بأكمله، دون تحمل مشقة الانتقال». وهذا ما قاله أيضاً فوكوزاوا يوكيشي (علماً أن هذا قد انتقل إلى موطن الأحداث وأتيح له مقارنة الجرائد بالأحداث التي ترويها)، إذ أعلن: «يكفي أن ننظر لجريدة تعكس حقيقة العالم، وبلمحة بصر نجد أنفسنا كما لو أن الأمر يتم لتوه» (نقلاً عن Seguy 1993, P. 37). ليس من باب الصدفة أن تهتم الجرائد الأولى بأخبار تتعلق بالخارج أكثر من اهتمامها بالبلد بالذات، (المرجع نفسه، ص 42). فلأول مرة يرفع السر عن المعلومات التي تتعلق بالخارج. يندرج الدخول الحر إلى المعلومات الخارجية في إطار النقاش الذي أثير حول «انفتاح البلاد».

تفترض ولادة الصحافة الإقرار ضمناً «بحرية الصحافة». وفي الواقع فإن الصحافة اليابانية لم تعرف حرية كاملة ومباشرة أدى ظهور الحرية الخجول، بعد قرون من الرقابة مارستها حكومة الوسط على كل المطبوعات، إلى احتدام النقاش بين «مؤيدي الانفتاح» وبين مؤيدي «طرد البرابرة». وهذا ما استطاع هؤلاء الآخرون النجاح فيه. ومع اعتلاء الإمبراطور ميجي عرش السلطة، اتخذت إجراءات قمعية تجاه الصحف المؤيدة لنظام باكوفو والنظام القديم. وفي الوقت نفسه ارتسمت حركة قوية قام بها بعض «المثقفين» منادية بالديمقراطية (الحريات الشعبية حقوق المواطنين والحريات العامة)، هذا ما جعل من حركتهم حركة

منادية بحقوق الشعب، ما يتعارض مع الدعوة المناقضة التي تدعو لقيام سلطة قوية أوتوقراطية، أي مع أصحاب الدعوة «بحق الدولة».

لم تلبث اليابان أن عرفت، مع نهاية القرن التاسع عشر ذلك التوتر الذي طالعنا أكثر من مرة، بين دعاة القبول بالغرب ومناصري التقليد والأمة والهوية. فمن جهة أولى اندلعت نقاشات ساخنة في أوساط متعددة، خاصة بعد عودة الطلاب المبعوثين إلى ما وراء البحار، وهو نقاش حام طال أيضاً النخبة السياسية والثقافية والذي اتخذ أحياناً مظهر المعبر عن إرادة رسمية في إبراز النية الطيبة والقدرة على التحديث. تمظهرت هذه السياسة بشكل خاص عبر أشكال كاريكاتورية من الاحتفالات الراقصة التي تقام في فندق روكومايكان (عام 1883) حيث حاول المجتمع المخملي إقناع الديبلوماسيين بتحولاته الغربية. أما في الأوساط الأكثر شباباً وفي الأوساط الشعبية فإن آثار القبول بالغرب وجدت التعبير عنها في مصطلحات مثل «الشاب الحديث» أو «البنت الحديثة». من جانب آخر أدت حركة القبول بالغرب هذه في العادات إلى أمور مغايرة: إلى ردود فعل مناقضة عند من يرون أن اليابان قد «فقدت روحها»، الأمر الذي يوجب وضع حد لهذا «الاغتراب» المتنامي. وإذا كان هذا الموقف غير مرتبط بكره الأجانب، أو بإرادة الانغلاق والعودة إلى التقاليد، فهو قد اتخذ شكل الدفاع عن قبول بتغريب معتدل وجزئي، أو بتحديث لا يشكل مجرد اغتراب ليس إلا.

ثمة مفارقة ثنائية برزت في هذه الأثناء، وهي لم تختفِ حتى أيامنا وقد كانت واضحة ـ على ما يقول أهل الاختصاص ـ في الصياغة الغامضة التي جاءت عبر «الإمبراطور» (1868) وفي «البراءة الإمبراطورية حول التعليم» (1890). في كلتا الحالتين أشارت السلطة إلى إرادة تغيير واقع الأمور، وتحديث البلاد وإلى ضرورة احترام التقليد والسلطة الإمبراطورية. والنصان كما نعلم قد أشارا بطريقة حاسمة إلى وجوب الإبقاء على «الهوية الوطنية». بل بالإمكان القول، وبحسب بعض الاختصاصيين أن «البراءة الإمبراطورية» الصادرة عام 1890 قد شكلت نهاية البحث المطلق عن الغرب. فكان عام 1895 السنة التي شهدت اندلاع الحرب

الصينية اليابانية (وانتصار اليابان على البلد الذي اعتبر حتى تاريخه الحضارة الأم والبلد المرجع). ثم كان عام 1905 عام الحرب اليابانية الروسية (وانتصار اليابان على الشعب «الأبيض» و«الأوروبي»). شهدت هذه السنوات إذاً صعود «القومية» في بلد مغلق منذ آلاف السنين كما شهدت انفتاحاً مفاجئاً ما اتخذ بسرعة شكلاً «إمبريالياً».

المثقفون بين قبول الغرب والقومية

بدأت النظرة (أو الإيديولوجية) التي تقول بالتماهي مع الهوية أو لنقل النظرة التي تقول بالخصوصية منذ العام 1890، أسهم فيها كتاب ومثقفون يطلق عليهم اسم «Scikyoscha» وهم من دعاة مديح الهوية الثقافية، ومن دعاة القول بالتوازي بين «الدولة والأمة والثقافة». أبدى بعض الكتاب أمثال موري أوغاي، ناكامورا مازاناو، أوشيمورا كنزو، وجهة نظر مزدوجة تجاه الغرب، جاء ذلك رغم اعتناقهم للمسيحية. كان ناتوسوم سوزاكي أول ياباني علم اللغة الإنكليزية في بلده، وبعد أن أبدى كامل إعجابه بالغرب، عاد وأصبح من دعاة التقليد والوطنية. درس سويشي كاتو (بحسب ما أورد Jausen (1965) حالة أربع من كبار الكتاب اليابانيين مع بداية القرن، ملاحظاً أنهم قد اتبعوا جميعاً، وباستثناء بعض الاختلافات الفردية والبيوغرافية الواضحة، طرقاً متماهية أو موازية. المعنيون هم: مدري أوغاي (1862 ـ 1922)، ناتسوم سوزاكي (1867 ـ 1916)، ناغاي كافو (1879 ـ 1959) وأوشمورا كانزو (1861 ـ 1930). عاش هؤلاء جميعاً ولفترات معينة في الخارج: مدري أوغاي في ألمانيا، ناتسوم سوزاكي في بريطانيا العظمى، ناغاي كافو في فرنسا، أوشيمورا كانزو في الولايات المتحدة. قدر أربعتهم أنه لا يمكن فصل الثقافة الغربية عن التاريخ الغربي. «فهم» الجميع أن التحديث لا يمكن اختصاره في المجال التقني، بل هو يطال ويلامس كل عناصر الثقافة. يعني ذلك أن كل واحد منهم قد تصور الغرب عبر عنصر معين، اعتبره مركزياً. بالنسبة لاوغاي كان الغرب مرادفاً للعلم، ولسوزالي يمثل الغرب الفردانية، أما كافو فقد اعتبر أن الغرب إنما يقوم أساساً على الثقافة التاريخية، أما عند

كانزو فإن أصول الغرب إنما تعود إلى المسيحية. من بين الكتاب الذين نادوا بالخصوصية اليابانية نشير أيضاً إلى أعضاء «المدرسة الرومنطيقية اليابانية»، ومن ضمنهم، بل من أكثرهم شهرة جينيشرو تانيزاكي، أوزامو داساي ثم في فترة متأخرة ميشيما يوكيو. ثمة اهتمام متزايد بنوعية الحياة اليومية التقليدية والدينية في اليابان، وثمة ازدراء للحداثة الأدبية، كما ثمة تعبير أحياناً عن إرادة إلغاء تأثير النصوص التي تتوجه نحو الغرب.

كان هؤلاء الكتاب «من المثقفين» بالمعنى الغربي للكلمة. وهم لا يدخلون إطلاقاً في عالم العلماء أو المتعلمين بحسب ما هو جارٍ في التقليد الصيني. ففي الثقافة اليابانية التقليدية يصار إلى الحديث عن متعلمين وعلماء ورجال أدب. أما اللغة اليابانية فقد أوجدت في مفرداتها مصطلح العالم، ورجل العلم؛ أو أيضاً مصطلح الشخص المتعلم، أو صاحب المعرفة. في عصر تايشو، سنوات 1920، ظهرت مفردات جديدة «الطبقات المثقفة» أو أيضاً «المثقفون» أو «الأنتلجنسيا». عام 1945 ظهر مصطلح «رجل الثقافة». فيما يخص التفاصيل حول هذه المتغيرات الاصطلاحية، والتي تصور جانباً من المسائل الثقافية والسياسية والتاريخية في العمق، ألفت الانتباه إلى مقالة أساسية وضعها موروياما ماساو («المثقفون في اليابان الحديث» 1996 وبخاصة الصفحات 277 تابع).

هكذا، وكما أوضح تاتسو آريما (1969)، ترتبط ولادة الأنتلجنسيا بنظرتها الكونية والعالمية، مع دخول المسيحية ـ وللمرة الثانية ـ إلى اليابان. منذ زمن الميجي كان عدد الذين اعتنقوا المسيحية قليلاً (خلافاً للكوريين: حيث نجد الآن أقلية مسيحية على درجة من الأهمية في كوريا (العام 2000)، إلا أن العدد الأكبر من هؤلاء كان من المثقفين. والمثال الأكثر شهرة هو المثقف الياباني أوشيمورا كنزو. أصبحت المسيحية في اليابان قوة لا يستهان بها بين 1880 و1920. إنها مسيحية «معلمنة» وليبرالية. من هنا لا نجد عجباً كبيراً إن ارتبطت المسيحية بقوة مع الليبرالية. فالعديد من الليبراليين اليابانيين في هذه الفترة كانوا مسيحيين، سواء كان ذلك في العالم السياسي أو في العالم الثقافي. ثمة ترابط إيديولوجي بين المسيحية اليابانية وبين الاشتراكية اليابانية. فالعديد من الاشتراكيين اليابانيين

كانوا مسيحيين. للمسيحية اليابانية خصوصية معينة لا نجدها إلا في هذا البلد. فقد كان أوشيمورا كنزو ممن يوالي الغرب، لكنه كان «مناهضاً للحداثة»: إذ اعتقد أن الحداثة فلسفة مادية ترتبط بالتصنيع. ومع ذلك لم تمنعه مسيحيته من أن يكون قومياً: «فالوطنية» برأيه فضيلة مسيحية.

يمكننا القول بشكل عام، إن غالبية المثقفين مع بداية القرن العشرين كانوا من دعاة القبول بالغرب. توجه العديد من المثقفين نحو الغرب عبر «المعرفة الجديدة» التي يتضمنها واكتسبوا بذلك رؤية كونية عن مستقبل اليابان. تمّ التوجه آنذاك وبإرادة كلية باتجاه «مستلزمات العصر»، أو ربما باتجاه «المستلزمات العالمية» نحو «التقدم الاجتماعي» أو «التطور الاجتماعي». كما تمّ الإصرار على وحدة الإنسانية وعلى القول «بالطبيعة الإنسانية». كان تاكوتومي سوهو وأفراد حلقته من دعاة الأفكار الليبرالية والكونية، مستندين بذلك إلى مفكرين غربيين كانت لهم آنئذٍ سمعتهم في آسيا كما في أوروبا (ستيوارت مل، سبنسر). هكذا بدأت طليعة حركة ليبرالية ديموقراطية. كما أن الاشتراكية وكما لاحظنا قد أخذت مع نهاية القرن التاسع عشر تحقق تقدماً واضحاً، دون أن تعني آنذاك الماركسية: كانت أقرب إلى الاشتراكية ـ الديموقراطية على الطريقة الألمانية كما تطورت في أروقة الجامعة الإمبراطورية في طوكيو. ثم إن معظم الآخذين بهذا النوع من الاشتراكية كانوا من المسيحيين.

إلا أن الماركسية سرعان ما ظهرت في اليابان. بعد الحرب العالمية الثانية (والتي أصبحت اليابان رسمياً بعدها إحدى القوى الكبرى)، برز جيل جديد من الطلاب ومن المثقفين، جيل يأخذ بالأفكار الجذرية وينمو باتجاه الماركسية كلما اتجه يساراً (وكان هذا الجيل ينمو باتجاه الوطنية والوطنية المتطرفة كلما كان التوجه باتجاه اليمين). عام 1922 تأسس الحزب الشيوعي وعلى يد ياماكافا هيتوشي (الذي كان عرضة للنقد من قبل فوكوموتو كازو الذي درس في ألمانيا أعمال ماركس وإنجلز ولينين وروزا لوكسمبورغ وكارل ليبكناشت). كان الحزب الشيوعي حزباً سرياً. إذ يجب التفكر الآن بالإجراءات القمعية البوليسية المستندة إلى تشريع قانوني غير ديموقراطي بل يميل إلى التسلط. فمنذ العام 1900 قام

الحكم بقمع الحركة الاجتماعية وكل الحركات التي ساد الاعتقاد بتهديدها للنظام الوطني والأمة اليابانية. عام 1900 تمّ تصديق قانون شرطة السلم العام. عام 1911 صدق قانون قمعي آخر تمّ بموجبه خلق جهاز عسكري يتولى الرقابة على الأفكار. ادعت هذه القوانين حماية المجتمع الوطني ضد ما رأته الدولة تهديداً تأتى عن التوجهات الجديدة التي حملتها الثقافة إلى اليابان. لم يمنع ذلك ظهور مجلات يسارية أو تطور الحركة الاشتراكية التي ازداد انفتاحها على الماركسية، برز ذلك حوالى العام 1920، أي في الفترة الليبرالية التي يطلق عليها اسم «عصر تايشو (1912 ـ 1926)».

بعد الحربين اللتين استطاعت اليابان كسبهما عرفت الصحافة اندفاعة واضحة. صدرت المجلات «المتنورة» الموجهة للمثقفين في الوقت التي صدرت فيه أيضاً الصحف الجماهيرية. ومع بداية الأعوام 1920 اكتسحت ترجمات ماركس وكاوتسكي وروزا لوكسمبورغ المكتبات. سافر الطلاب أصحاب الأفكار الجذرية إلى ألمانيا. أمدت الماركسية المثقفين اليابانيين بنظرية عالمية، وبإيديولوجية كونية (ساد الحديث بكثرة عن «أزمة الرأسمالية»). حينها بدأت أيضاً موجة جديدة من الاضطهاد كانت الطبقة المثقفة عرضة لها. ففي العام 1925 صدر قانون «الحفاظ على السلم» مما أطلق نظام رقابة جديد أطلق عليه في اليابان اسم «الرقابة على الفكر». لا يسع هذه الرمزية أو هذه التسميات المازجة بين الإعلام والتحليل النفسي إلا أن تذكرنا بما أطلق عليه لاحقاً وبحق اسم «غسل الدماغ». وسواء ذكرنا ذلك بالشيوعية الروسية أو بالشيوعية الصينية، فإن الأمر في اليابان قد انطوى على ممارسات غريبة عن الإيمان وإعادة التربية. لم يكن الهدف إقصاء الجاحد نهائياً أو التخلص منه، بل دفعه للتفكير بشكل مغاير أو للسير في الاتجاه الصحيح. لا تنطوي الإجراءات المتخذة بحق «المنحرفين إيديولوجياً» على أي إرهاب، بل على نوع من التعديل الإيديولوجي النافع. جرى الاهتمام «بالأفكار الخطرة» بالأفكار غير اليابانية، بالأفكار الغربية غير السوية. بكل الإيديولوجيات التي تهدد «الجوهر الوطني». كان لهذه الإجراءات فعالية واضحة ـ في السياق الثقافي الياباني بشكل خاص ـ إذ بتنا نشهد بعد العام

1930 تجددات توحي بانطباع مؤثر، خاصة بالنسبة لصاحب ذهنية غربية؛ لقد شهدنا تحولات إيديولوجية مذهلة، بل شهدنا مظاهر تغيير المثقفين المعارضين لقناعاتهم ولإيمانهم مما اعتبروه «جريمة فكرية»، (Mitchell, 1976). انضوى الشيوعيون القدامى ضمن الإيديولوجية المغالية في وطنيتها والتي سيطرت دون أن يكون لها منازع في اليابان العسكرية (أما علامة المعارضة الوحيدة التي ظلت بمتناول المنشقين فكانت إيثار الصمت). لم تدرس هذه الظواهر بعمق في الغرب، ذلك أنها كانت دون شك غير معروفة جداً مثل ما عرف عن «محاكمات موسكو» (وحيث كان لها معها تشابه شكلي) أو مثل ما عرف عن «اصطياد السحرة» في الحقبة المكارتية في الولايات المتحدة.

التمرد على الغرب وإمبريالية «آسيا الكبرى»

استطاعت اليابان بعد العام 1930 وعبر سلسلة من الاعتداءات والتعديات والحروب المقنعة، التي أطلق عليها في القاموس الرسمي اسم الحوادث العريضية، استطاعت أن تكتسح منشوريا، وشمال الصين ثم كل المناطق الساحلية المحاذية لوسط الصين. كانت كوريا وكذلك فورموزا قد صارتا لليابان. واليابان باكتساحها لعدد كبير من مناطق آسيا الشرقية استطاعت أن تمارس سياسة دفاع وأن تظهر ردّ فعل كوّن حماية لها تجاه «العدوان الغربي» في الشرق الأقصى. كان لهذا التوسع العسكري و«الإمبريالي» والذي ترجم بمناورات جيو سياسية على الصعيد العالمي أثره على الصعيد الإيديولوجي اتخذ شكل «تمرد ياباني على الغرب».

حلت صورة الشرق المتراص والعدواني مكان الصورة التقليدية للآخر، والتي تمثلت حتى ذلك الحين بصورة الصين الهادئة وذات الصفة الأمومية. رأى بعض المثقفين اليابانيين أن اليابان مدعوة لأداء دور تاريخي لم يسبق لأية أمة أخرى أن قامت به. فبعد الاهتمام الكوني الذي ساد أعوام 1920 أتت سنوات 1930 لتعزز القول بفرادة اليابان. قدر اليابان أن تسيطر على آسيا وأن تواجه المشاريع الغربية في الشرق الأقصى. ثمة إيديولوجية بدأت تظهر: إيديولوجية

«العودة إلى الأصول» العودة إلى زمن أسطوري أبرز دور الإمبراطور، ابن الآلهة. جرت المحاولات لإضفاء الأولية للديانة المحلية (الشنتوية) على البوذية التي اعتبرت صينية جداً. . . ومسالمة جداً أيضاً. وفي الوقت نفسه أبدى الجيل الجديد حسن وفائه بمعنى ما لروحية الميجي، التي نصحت «بالبحث عن معارف جديدة في العالم كله»، والتي تقول «بالحضارة والأنوار»، المتمثلة أقله حتى ذلك الحين بالغرب. بعد هذه الفترة بدأ النقد العميق للقيم الغربية، كان ذلك على ضوء «الهوية الوطنية». اعتبر عصر الميجي نقطة «انطلاق آسيا» و«دخولاً في أوروبا». أما الآن فقد تطرق الحديث «للعودة إلى آسيا» و«التخلي عن أوروبا». ظهرت العقلية الحصارية منذ عصر الميجي: فالغرب يحاصر آسيا واليابان بشكل خاص.

بعد الهجوم في بيرل هربر، والذي هدف للقضاء على القوة الأميركية في المحيط الهادىء، اجتاحت اليابان (1942) الفليبين و«كانت مستعمرة أميركية»، وأندونيسيا: وبسرعة استطاعت أن تحتل الهند الصينية الفرنسية وأن تصل إلى سنغفورة وماليزيا وأن تهاجم برمانيا وتهدد الهند الإنكليزية إلى جانب أستراليا وجنوب المحيط الهادىء. تعتبر هذه الاستراتيجية الإمبريالية عملاً قام به العسكريون الوطنيون الذين زعموا بعد استلامهم السلطة أنهم يعملون بإرادة الإمبراطور «الإله الخفي». إلا أن المثقفين وقد تحولوا إلى إيديولوجيين سارعوا إلى قبول التوسع الياباني.

عبر المؤرخ أوكاكورا تنشيم عن موقف اتسم بالعالمية والكونية إذ زعم إمكانية التوصل إلى مساواة ثقافية بين مدعي السيطرة من الغرب وبين المطالب اليابانية. فالآسياويون هم من أوجد الديانات الكونية الكبرى. وبالتالي فاليابان هي «متحف آسيا» في الحضارة الآسيوية: لقد استطاعت اليابان أن تهضم كل الإبداعات الثقافية وأن تمثل في الوقت نفسه قمة تجاوزها. فاليابان وحدها في آسيا هي التي تجمع كل الرؤى الآسيوية الكبرى والتي تقيم مبحثاً علمياً خاصاً بالغرب. هذا وقد اتخذ بعض المثقفين أمثال أوكاوا شوماي وأنيو نيشو وتاشيبانا كوزابورو وكيتا إيكي وغوندو سايكيا شعاراً وبرنامجاً مشتركاً نص على ما يلي:

«اطردوا البرابرة».

يعتبر كيتا إيكي أحد أهم الإيديولوجيين المروجين لهذا التصور إذ اقترح عام 1906 نظرية الأخذ «بالمجتمع القومي» و«بالجوهر القومي» التي تتركز حول الإمبراطور. إن المبدأ الإمبراطوري هو رمز الجماعة. بعض المثقفين أمثال تاشيبانا كوزابورو ذهب إلى حد مقابلة الجوهر الزراعي القروي وهو ما تمتاز به آسيا بالطبيعة الصناعية والمدنية في الغرب. تمثل ديانات آسيا الكبرى بحسب تاشيبانا، تجاوزاً جدلياً لما حققه اليونان من انتصار على الطبيعة وهذا ما يتمثل أيضاً في التقنية الغربية بدءاً من عصر النهضة. أما أوكاوا شوماي وهو دارس إسلاميات (قام بترجمة القرآن الكريم إلى اليابانية) فقد اعتبر آسيا أصل كل المساهمات الكبرى التي تولدت عنها الحضارة الإنسانية.

بعد الحقبة «الكونية» العالمية في العصر السابق والتي استعارتها اليابان من الغرب أتت المرحلة التي تميزت بالقول «بالثقافوية» المتلازمة للماهية. هكذا نجد أن ميكي كيوشي قد جعل من فكرة «الحضارة» مفهوماً سلبياً موازياً للمادية السطحية والضيقة، أما فكرة الثقافة فهي التي تشير إلى «التحقق الذاتي الخلاق». ثم كان نيشيدا كيتارو (1870 ـ 1945) أحد أهم الإيديولوجيين المدافعين عن القومية العالمية الآخذة آنذاك بالتبلور. إنه أحد أهم فلاسفة القرن العشرين ـ وبعضهم يقول إنه الأكبر ـ وقد كان تأثيره كبيراً بوصفه زعيم مدرسة كيوتو في سنوات 1930.

إيماناً منه «برسالة تاريخية عالمية» تضطلع بها اليابان بدأ نيشيرا كيتارو مهامه بوصفه فيلسوفاً يقبل الغرب، بل متماهياً معه. عام 1910 أصبح أستاذاً في جامعة كيوتو، إلا أنه مع كونه عارفاً بالفلسفة الغربية (لا سيما الألمانية) فهو لم يكن ليكتفي بها. لقد أراد جعل [فلسفة] الزن مقبولة في الغرب، فنشر عام 1911 كتابه (A Study of good). فالدين بالنسبة له كان الفلسفة الأساسية. على الفلسفة في الوقت نفسه أن تصبح علماً. من ثم لا بد من مصالحة العلم مع الفلسفة ومع الدين. قرأ كل من هيجل وليبنتز وهوسيرل وكارل بيرث وبرغسون و«المؤرخين الألمان» (فندلبند، ريكارت) وبالطبع أيضاً أفلاطون

وأرسطو. . . أولى اهتمامه «للعالم التاريخي» مصدراً للنسبية، كما أبدى اهتماماً أيضاً بمسألة الكونية. عام 1940 نشر مقالة شهيرة «الثقافة اليابانية على المحك» (راجع الطبعة الفرنسية لعام 1991). مع أن فكرته كانت تقليدية وقومية، فهو لم يصبح وخلافاً لزملائه وطلابه في مدرسة كيوتو - من مناصري الوطنية المبالغ بها، ولم يجعل من الأمة ومن التاريخ العالمي مركزاً وحيداً لأفكاره. فهو ينتمي بشكل ما إلى الجناح المتطور أو «الليبرالي» في أوساط القائلين بالقومية اليابانية التقليدية. ولهذا سيقوم المثقفون «الفاشيون» في سنوات ما بين 1930 و1940 بمهاجمة فلسفته بوصفها فلسفة «عالمية» لا قومية أو وطنية. لقد جاء في كتاباته على سبيل المثال ما نصه: «إن المسألة هي أن نعرف وبأي معنى وكيف تكون الثقافة اليابانية الحاضرة ثقافة عالمية. . . حالياً، حيث يشكل الشرق والغرب عالماً واحداً، فبأي معنى يمكن للثقافة الشرقية أن تسهم في التاريخ العالمي المقبل، باعتبارها ثقافة عالمية» (1991, P. 21). إن أوروبا وبحسب ما ينقل عن نيشيدا قد تحولت ومنذ الإمبراطورية الرومانية إلى عالم موحد (؟). أما الشرق وخلافاً لذلك فلم يكن يشكل عالماً موحداً. أما «الآن فلا يمكن لأي بلد كان أن يظل مفصولاً على العالم وأن يعيش في عزلة واستقلالية» (ص: 24).

يعتبر الشرق [عالماً] متديناً، روحياً بحسب نيشيدا كيتارو، أما الغرب فهو «عقلاني» أي دنيوي، جذري وعلماني. واليابان لم تعد بعد الآن مجتمعاً مغلقاً، معزولاً. إنها الآن [بلد] «عالمي» ما يعني برأيه أنها بلد مفتوح على العالم ويؤثر في العالم. لقد صارت اليابان «قوة عالمية». يمكن لليابان على الصعيدين الثقافي والعقلي أن تجمع بين الشرق والغرب بين الزن والذهنية العلمية.

بوصفه زعيماً لمدرسة كيوتو أسهم نيشيدا كيتارو وبعمق في نشر إيديولوجية «الخصوصية الثقافية» التي تبرر نزعة الغلو في القومية وما نجم عنها من سياسة سيطرة. نظمت مدرسة كيوتو عام 1941 مؤتمراً حول وضعية العالم التاريخية واليابان. كان الهدف المعلن البحث في «فلسفة التاريخ العالمية»، مع أخذ موقع اليابان آنذاك بعين الاعتبار والتكهن بما سيكون عليه تطور العالم «كان ذلك قبل

موقعة بيرل هربر بعدة أشهر». كان المؤتمر تبريراً ـ صيغ بعبارات هيجلية للحرب العدوانية التي شنتها اليابان في آسيا الشرقية وتعبيراً عن إرادة القوة عندها. لقد رسم معالم الفاشية اليابانية، إذ سعى لتبرير النظام العالمي الجديد الذي تسيطر عليه اليابان (والقوى الأخرى على المحور الأوروبي) وهذا ما حاولت العسكريتاريا اليابانية إيجاده.

بعد أشهر من ذلك (تموز 1942) وفي خضم القوة العسكرية اليابانية جرى تنظيم مؤتمر آخر تحت عنوان «مداولة كيوتو» وكانت التعليمات آنذاك كيف نتجاوز الحداثة، أو الانتصار على الحداثة. ولعل الترجمة الإنكليزية هي الترجمة الأكثر عمومية: «overcoming modernity». كانت الحرب في المحيط الهادىء قد بدأت لتوها. وقد جرى تفسيرها باعتبارها تمرداً على سيطرة الغرب الحديث على آسيا. أما الهجوم السابق ضد الصين (ابتدأ عام 1937) فأعيد تفسيره باعتباره بداية تحرير لآسيا، وتحديثها بإدارة اليابان. كان «العلم الغربي» موضع اتهام، بل موضع إدانة. هذا العلم الذي بدأ مع النهضة في أوروبا، والذي تعود جذوره إلى اليونان القديمة كان علماً يتعارض وهوية اليابان. هذا ما ردده كوباياشي هيداو. أصبح التمرد على الغرب، تمرداً على العقل. إلا أنه تمرد صيغ بعبارات نسبية وتاريخانية. جرت مهاجمة الغرب على الطريقة الأميركية ومهاجمة كونيته المادية ونفعيته الاستهلاكية، ومهاجمة مجتمع الاستهلاك الجماهيري. وحين ننظر إلى يابان العالم 2000 نرى أنه قطع شوطاً طويلاً منذ رفضه للغرب المادي وأنه قد دخل فعلاً بعد ذلك في الحداثة.

ومع ذلك كان لا بد أول الأمر من هزيمة 1945 وهيروشيما، هذا النصر للتقنية «الغربية» والعالمية... لقد قرعت هزيمة اليابان العسكرية أجراس كل هذه الإيديولوجيات. ثم كان أن أكد «الإمبراطور» بذاته وعلناً على طبيعته الإنسانية الإلهية وكان ذلك بإلحاح من ماك أرثر. صحيح أن محاولة انتحار ميشيما يوكيو ثم انتحاره فيما بعد قد أظهرا أن اليابان التقليدي لم يكن قد اختفى بعد، إلا أن ما سيطر على الفكر السوسيولوجي والتاريخي والسياسي في يابان ما بعد

الحرب، إنما كان أفكار المفكرين الجدد الذين سيكون لنا إليهم عودة فيما بعد: ماساو ماروياما، تاكيشي يوشيمي، يانجيدا كونيو. . . إنهم مثقفون حاولوا التفكير انطلاقاً من قواعد جديدة بعلاقات اليابان مع الحداثة، وبدلالة الديمقراطية على ممارسة الفكر، وبدور الإيديولوجية السلطوية والتوافقية كما كان سابقاً، وبالأفكار التي أعطت الإمبراطور قيمة كبرى ودوراً إلهياً. إنهم أيضاً مفكرون طرحوا السؤال حول وظيفتهم في المجتمع وفي الثقافة اليابانية وحول مكانة اليابان وسط العالمية، وحول العلاقات المركبة بين الهوية الوطنية والقيم الإنسانية الكونية، بحيث يتسنى لليابان حفظ موقعها المستعاد كقوة عالمية كبرى بطريقة مسالمة وإيجابية.



4

القسم الرابع

الشرق والغرب



الفصل الأول

مفارقة أوروبا
(الخصوصية والكونية)

ثمة مفارقة في أوروبا. فمنذ قرون والأروبيون يفكرون ويعملون كما لو كانت أوروبا مركز العالم، في حين أنها لم تكن إلا أحد نتوءات آسيا. مفارقة جغرافية، تاريخية، ثقافية وفلسفية. فالقارة الأصغر من القارات الخمس قد صارت ومنذ خمسة قرون الأكبر تاريخياً وثقافياً (راجع J.B. Duroselle, 1965). كانت لقرون عدة في مركز العالم، لكنها الآن قد عادت إلى أبعادها الجغرافية والسكانية «الحقيقية»، حتى لو استمرت بلعب وزن ثقيل على صعيد اقتصادي وثقافي. إننا، نحن الأوروبيون، نعيش حالياً قمة ما وصلته الثقافة الأوروبية كما نعيش أيضاً انحسار سيطرتها السياسية. فمنذ بداية القرن، وفي وقت كانت فيه الأمم الأوروبية ـ إنكلترا، فرنسا وألمانيا ـ تتابع خلافاتها في سبيل السيطرة على أوروبا، وتالياً على العالم، كانت أميركا الشمالية وروسيا، هذه الامبراطورية التي يقع نصفها في أوروبا ونصفها الآخر في آسيا قد شرعتا في امتلاك التاريخ من أبوابه الأولى. استطاعت الولايات المتحدة بطريقة بطيئة وشبه صامتة أن تزيد من عدد سكانها وأن تنمو اقتصادياً وثقافياً. وأن تمتص عدداً متنامياً من المهاجرين

الأوروبيين والمهاجرين المثقفين، الفلاحون في البداية، ثم العمال والحرفيون وأخيراً من المثقفين والعلماء والفنانين الساعين للحداثة والباحثين ليكونوا الطليعة الثقافية. أما روسيا وبطريقة عنيفة وظاهرة على العالم أجمع ومن خلال الهزائم الظاهرة فقد استطاعت وبفضل عبقرية السوفييت أن تحدث تحولاً بارزاً وأن تشهد بداية عالم جديد مع ثورة أكتوبر.

عالمان جديدان طرقا باب التاريخ، مع زعمهما بأخذ مكانة أوروبا. حربان أوروبيتان ـ قيل، بطريقة موحية إنهما كانتا «حربان عالميتان» ـ ستجعلان من هذه الوعود ومن هذه المطالب حقيقة واقعة. كان القرن العشرين «قرناً أميركياً» وقرناً روسياً بمعنى من المعاني. ففي أوساط المستشاريات وفي الأوساط السياسية والثقافية كان حديث عن انحطاط أوروبي عن «أزمة في الوعي الأوروبي» (Hazard) وعن «انحطاط الغرب» (شبنغلر) وعن «أزمة في العلوم الأوروبية» (هوسيرل). هذا دون أن يؤدي ذلك إلى الاعتقاد فعلاً بما حصل، إذ ساق هوسيرل كلامه بطريقة توسلية، أو بطريقة الإيحاء بثورية تاريخية تشير إلى أزمة النمو آنذاك كما عبر هازار. بكل الأحوال لم تكن أزمة أوروبا (السيطرة الاقتصادية والسياسية التي مارستها القارة الأوروبية) أزمة أوحتها أو سرعتها الحربان «الأهليتان»، نهاية الثقافة الأوروبية. بل إن هذه الثقافة، الغربية (ولأنها تضم إليها أميركا) قد عرفت انتشاراً كونياً لا سابقة له. إن الاحتلال العسكري لمجمل أرجاء المعمورة، وانتشار المبشرين والبضائع من أوروبا، واكتساح أوروبا المسالم أو العنيف لسائر الحضارات الكبرى وللامبراطوريات الموجودة في العالم (تركيا، إيران، الهند والصين) كل ذلك قد جعل من الأفكار الأوروبية ومن البضائع الأوروبية الثروات الوحيدة التي بدأت تجوب كافة جوانب الكرة الأرضية.

ثمة شواهد على قوة أوروبا، وهي الامبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، الامبريالية والاستعمار. إنها قوة عظمى كانت كذلك عند بداية تكونها مع نهاية القرن التاسع عشر. وهي قوة أيضاً حتى لو كانت في سنوات 1930 قد وصلت في استعراضاتها الاستعمارية إلى قمة مجدها. وهي قوة أيضاً حتى لو تعرضت

لفورة أميركا وروسيا (وقد أصبحت الاتحاد السوفيتي) ومع وصفها بالسمة المهنية «الاستعمارية». وهي قوة أخيرة حتى لو قام اليسار المتطرف (الأوروبي أو سواه) بإدانة الامبريالية التي طالما تجسدت بأوروبا أكثر من أميركا.

ثمة علامات بدأت بعد العام 1945 وهي تتعلق بتهميش أوروبا وبتراجع هذه القارة القديمة، رغم ما عرفته من تجدد في ظل «السنوات الثلاثون المجيدة» [اسم أطلق على سنوات النمو في الاقتصاد الفرنسي بعد الحرب الثانية]. هذا مع احتفاظها بوحدة ثقافية تستمدها من إرث تاريخي مشترك، لقد أصبحت أوروبا آنذاك مقسمة عسكرياً وإيديولوجياً يخترقها في وقت واحد معسكران كان مركزهما خارجاً عنها: الولايات المتحدة الأميركية واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية. معسكران بحسب التقسيم العالمي. امبراطوريتان ـ عالميتان. نظامان اقتصاديان، اجتماعيان وثقافيان يزعمان حمل الأمل للعالم ويجسدان قيماً كونية شاملة. صحيح أن هذه القيم قد ولدت في أوروبا في القرن التاسع عشر (الليبرالية والاشتراكية وغيرهما) فهي لم تتجسد في قوى أوروبية بل في امبراطوريات خارج أوروبا.

الآن، ومع نهاية القرن العشرين، لم تعد الكتل موجودة أو أقله أن أحد هاتين الكتلتين العالميتين قد اندثرت، حاملة مع هزيمتها مصداقية النظام الإيديولوجي الذي تجسده. وعلى أنقاض العالم الشيوعي الأوروبي، لا سيطرة الكتلة الأخرى فقط (إذ ما الفائدة من تحالف لا يجد مقابلاً له؟) ولا القوة العظمى الكبرى التي تقود الكتلة الأخرى (بل إن أميركا تسعى الآن للعب دور «إطفائي العالم» بل أسوأ من ذلك «دور رجل شرطة العالم») بل صورة جديدة غير معلنة، ولم يسبق أن ظهرت قبل الآن في التاريخ. إنها العالمية. إنها عالمية يسيطر عليها الآن مركز وحيد. أميركا (ولكن لكم من الوقت؟)، وليس لنا فيها إلا خطواتها الأولى.

حتى ذلك الحين لم يكن التاريخ إلا صراع مجموعات، قبائل، إثنيات، (وطبقات؟)، امبراطوريات وحضارات... مع الدخول في عصر العالمية a global world)، بدأ زمن العالم النهائي. والامبراطوريات تلامس قوة فنائها الذاتي

الواحدة بعد الأخرى إذا أرادت ذلك، ولكن مع خطر إفنائها للإنسانية وتدمير الكوكب الأرضي. برزت العالمية مع اطراد حركة التبادل والعلاقات ـ المسالمة أو العنيفة، بالتجارة أو بالحرب ـ، ولكن أيضاً مع ولادة الإنسان الحراري الذري. ظهرت العالمية مع العصر الذري. وتطورت أيضاً مع الانفجار السكاني الذي دفع بعدد السكان ليزيد من مليار نسمة عام 1880 إلى ستة مليارات عام 2000. ظهرت مع ابتكار أساليب نقل جديدة تسمح لكل إنسان ـ غنياً أو فقيراً، المثقف الأميركي أو البروليتاري الأفريقي ـ ليسافر وبسرعة من نقطة إلى أخرى على هذا الكوكب الأرضي.

فرادة أوروبا (الخصوصية والكونية)

ثمة مفارقة أوروبية، إنها تكمن في التناقض بين نهائيتها الجغرافية والتاريخية وبين كونيتها الثقافية (العلمية والتقنية). من الواضح كلياً، أن أوروبا لم تعد في مركز العالم. (وربما لم يعد هناك من مراكز للعالم). إن الانحلال الجغرافي الذي أصاب القارة الأوروبية، والذي جعل منها حضارة خاصة ملزمة بالتعايش السلمي مع مجموعات أخرى أوسع منها (الأميركية، الإسلام، الهند والصين)، فهو أمر لا يستطيع أي استراتيجي أو أي «فيلسوف للتاريخ» أن ينكره أو أن ينفيه. ومع ذلك فإن العصر الذي نعيشه هو العصر الذي شهد انتصار الحضارة الغربية، أي الروح الأوروبية التي صارت مبدأ إدراك العالم وفهم الواقع الطبيعي والإنساني. أما المفارقة فهي السمة التي لا يمكن قياسها بين خصوصية القارة الأوروبية وكونية الروح الأوروبية. ومن بعد فهل يمكن التحدث عن «روح أوروبية»؟ ألا يتوجب علينا أن نشير وأن نحلل الحداثة الثقافية، وأن نتحدث بكل بساطة عن الروح، الروح الحديث؟

كسائر المثقفين الأوروبيين تساءل أدمون هوسيرل في سنوات 1930 عن «أزمة أوروبا». كان ذلك أول الأمر عبر محاضرة ألقيت في ڤيينا عام 1935 وكان عنوانها «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة». حتى نفهم ما يسمى بأزمة أوروبا علينا، يقول هوسيرل، أن نطرح السؤال حول «أوروبا الروحية» وعن موقعها في «تاريخ الروح». فأوروبا بهذا المعنى ليست قارة بل هي حضارة: «افهم أوروبا لا

جغرافياً كما هي على الخرائط». بالمعنى الروحي، تجمع «أوروبا السيطرة الإنكليزية والولايات المتحدة إلخ». ثمة وجود ما على ما يقول الفيلسوف لـ«غائية مدهشة وهي خاصة أو لازمة لأوروبانا ولها وحدها». وهي على اتحاد وثيق مع كل انبثاقات أو مع كل اقتحامات الفلسفة وما يتشعب عنها، أي العلوم بالمعنى الذي وصلنا من «الروحية اليونانية القديمة» (1935, p.352). ما هي إذاً هذه «الصورة الروحية الخاصة بأوروبا»؟ إنها «الفكرة الفلسفية المتحايثة لتاريخ أوروبا». يتجسد الروح في حضارات خاصة: بـ«جوهرها تقوم كل صورة من صور الروح في فضاء تاريخي كوني أو في الوحدة الخاصة لزمن تاريخي». والإنسانية هي مجموعة حضارات معقدة ومتنوعة يتجسد في كل واحدة منها شكل من أشكال الإنسانية. وكل شكل يزعم بدوره تمثيل الإنسانية بكليتها، «كمْ من أنماط الإنسانية وعدد من التيارات، لكن التيارات يمتزج الواحد منها بالآخر» (ص: 353). إن أوروبا ليست جملة من الحضارات بل هي حضارة واحدة وحيدة. أوروبا تتجاوز القومية. والوحدة الأوروبية بوصفها حضارة من نمط خاص: «مهما تكن عداوة الأمم الأوروبية الواحدة منها ضد الأخرى، فإن لها في روحيتها قرابة حميمة خاصة تجتازها كلها وتتعالى على الفوارق القومية». فمن حيث شكل الحضارة، تختلف أوروبا على سبيل المثال عن الهند. فالهنود (الهندوس) يشعرون ويتصورون الأوروبيين بوصفهم غرباء، أي كأعضاء مجتمع آخر ووحيد. فما هو، مرة أخرى، معنى هذه الوحدة/ التوحد الخاصة بأوروبا بوصفها روحاً، بوصفها حضارة؟ «تمتاز أوروبا بخط أو بنوع وحيد، تشعر كل الجماعات الإنسانية بنفسها بوجوده فينا، وهو ما يمثل بالنسبة لهم، وبمعزل عن كل مسائل المنفعة، وحتى لو أرادوا عدم المس بمشاعر الاحتفاظ بما عندهم من روح خاص بهم، دافعاً يحملهم على الأخذ بالأوربة بشكل مطرد». أما خلاف ذلك فليس صحيحاً. فالشرقيون يبحثون عن التغرب «أما نحن وإذا كنا نفهم أنفسنا بشكل جيد فإننا لن نصبح «هنوداً» (على سبيل المثال إطلاقاً). إن مبرر عدم التناسق هذا ـ إذا أردنا أن نرى في تأكيدات هوسيرل شيئاً آخراً غير الإثنية المركزية المتعجرفة ـ إنما يمثل في «الدنيوية» الموروثة عن الفلسفة اليونانية والتي تجسدت بعد ذلك في العلم والتقنية (مع العلم أن هوسيرل لم يستعمل هذه

الكلمة على الإطلاق). تمتلك أوروبا الروحية «مكان ولادة»، وهي من ثم تقاد بواسطة «غاية أو هدف روحي». تتحكم به اللانهاية. مكان الولادة هذا هو اليونان القديمة، يونان القرون السابعة والخامسة مما قبل الميلاد، وهذا ما أسس الفلسفة، أي ما أوجد «موقفاً جديداً تجاه «العالم المحيط»، والطبيعة، والمجتمع، هذا الموقف الذي تحول فيما بعد ليكون العقل العلمي. والفلسفة التي كانت أول الأمر «علماً» واحداً صارت شيئاً فشيئاً جملة من العلوم المتميزة والمستقلة، أو تخصصات تنتج علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. «ففي هذه الثغرة التي تتيحها الفلسفة بمعنى ما، حيث أجد أن كل العلوم قد انضوت فيها... أرى الظاهرة الخاصة التي تميز أوروبا الروحية».

تشكل الفلسفة مع العلم شكلاً من أشكال التنظيم الإنساني، الاجتماعي، الثقافي وإن كانت لا تعني كل الناس، (حتى في أوروبا). لقد تطور (العلم والفلسفة) ضمن «دوائر صغيرة»، ضمن جماعات غير متجانسة من الباحثين والجامعيين وأهل الاختصاص. ومع ذلك فقد اكتسبا «شرعية كونية» إذ هما يناسبان العالم بأكمله. يأتي العلم أولاً، وربما كان هو النتاج الثقافي الوحيد الذي يمتلك هذه «الشرعية الكونية» التي تتجاوز كل الحضارات: «لا وجود لأي شكل ثقافي في الأفق التاريخي قبل الفلسفة» قد امتلك هذه القيمة الكونية: «مع ظهور الفلسفة اليونانية... تحقق تحول لم يتوقف أبداً، وهو يأخذ أخيراً في سياقه... مجمل الثقافة الروحية وكل الإنسانية... إن الثقافة العلمية التي تسيطر عليها فكرة اللانهاية تعني ثورة في الثقافة بمجملها، ثورة في كينونة الفلسفة باعتبارها مبدعة للثقافة» (ص358). بالطبع، ثمة مجال للزعم أن اليونان لم «يخترعوا» الفلسفة، وبأن هذه قد وجدت وإن تحت أشكال فلسفية مختلفة قبل «الفلسفة اليونانية». أما برأي هوسيرل فإن الفلسفة اليونانية (أي الأوروبية) هي فلسفة تختلف كيفياً عن «الفلسفات غير الغربية»: «إننا نمتلك حالياً كماً من الأعمال حول الفلسفات الهندوسية والصينية إلخ... وهي أعمال وضعت هذه الفلسفات على نفس مستوى الفلسفة اليونانية». وبالتأكيد إننا نجد في هذه «الفلسفات» الشرقية بحثاً أصيلاً عن الحق وعن الكوني. «لكننا لا نجد إلا عند

اليونان واليونان وحدهم مصلحة حيوية كونية. . . تحت شكل جديد ومن ضمن موقف «نظري» صرف». هنا فقط «تفتحت الجماعة الجديدة من الفلسفات ومن العلماء»، جماعة تتجاوز الثقافات والتاريخ.

ما هي إذاً ماهية هذا الموقف «التأملي» الجديد؟ إنه «عمل جماعي لا زمني» حيث يقوم الأفراد بـ«الرغبة بالنظرية ولا شيء غير النظرية وبإنتاجها». يختلف «الموقف التأملي» عن «الموقف الطبيعي»، الذي يشكل الموقف الثقافي الأول الكوني، الموقف الذي نصادفه في كل الثقافات وكل الحضارات تحت شكل الأسطورة والدين. إن الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف التأملي يعني القيام بقفزة استثنائية، بتغير نوعي تم إنجازه على الصعيد الفردي بطريقة نادرة وملحوظة من جانب كل متدرب ـ فيلسوف. وعلى الصعيد الجماعي والتاريخي بطريقة وحيدة من قبل الفلاسفة اليونان وبعد ذلك بوقت طويل، ولكن في إطار الحرث نفسه من قبل العلماء الأوروبيين. الموقف «الطبيعي» هو الموقف العملي (المهنة، التقنية)، وفي الوقت نفسه إنه الموقف الثقافي الساذج المتمثل بالدين والأسطورة. قبل ولادة الفلسفة لم تعرف الإنسانية إلا «الموقف الأسطوري ـ الطبيعي» الخطابات الدينية والأسطورية والممارسات الدينية (الشعائر والطقوس). أما المهنيون الذين تولوا إدارة هذه الخطابات وهذه الممارسات فكانوا من الكهنة ومن المدارس الكهنوتية. لجأت هذه المدارس من الكهنة ومن «العلماء» إلى القيام بتأملات وشروحات وتفسيرات. «إلا أن ذلك كله ليس إلا تحريفاً لمعناها، فمن الخطأ أن نريد. . . التحدث عن فلسفة وعن علم (فلك، رياضيات) هندي أو صيني يفسران وعلى الطريقة الأوروبية الهنود والبابليين والصين (ص: 365).

إن الموقف «التأملي» مع إمكانية أن يصبح «مهنة» («مهنة» الفيلسوف، العالم)، هو موقف غير عملي: إنه يمارس: «توقيفاً» تهميشاً، وانسحاباً تجاه الموقف الآخر. إنه يتميز أساسياً عن الموقف الكوني منذ وقت، «الموقف الأسطوري ـ العملي». إنه يمثل «نوعاً جديداً من الممارسة». تتميز بـ«النقد الكوني لكل حياة ولكل أهداف الحياة، لكل تشكلات الأنظمة الثقافية النابعة من

حياة الإنسانية، ويمثل أيضاً وتالياً شكل نقد للإنسانية بحد ذاتها وبالقيم التي تقودها سواء كان ذلك واضحاً أم لا» (ص: 363). إن النقد الذي يمارسه الموقف التأملي هو «ممارسة تهدف إلى رفع الإنسانية بفضل العقل العلمي الكوني تبعاً لمعايير الحقيقة من كل نمط، ما يهدف أن يجعل منها إنسانية جديدة» (ص: 363). مع أفلاطون وأرسطو والمتحدرين الروحيين عنهما، ابتعد الإنسان عن كل المصالح العملية لينكب على معرفة العالم: لقد أصبح مجرد «مشاهد لا مصلحة له، نظرة، تلقى على العالم، لقد أصبح فيلسوفاً» (ص: 365)، في المقاربة الفلسفية للعالم يتولد التعارض بين «المعرفي» و«العقيدي» بين الرأي والمعلم. يتولد العلم عن الدهشة، عن الفضول، والتي تكمن أصولهما دون شك في الموقف الطبيعي، ولكن وعبر النظرية ينفصل العلم عن هذا الموقف الطبيعي. مع الفضول ومع الموقف النظري يبدأ الإنسان بالتساؤل عن «تنوع القوميات» وعن تعدد تقاليدها، وعن آلهتها وعن أساطيرها، وعن عقائدها. . . وهنا يظهر السؤال الجديد عن الحقيقة.

نكرر هنا، إن هذا التساؤل قد ولد أول الأمر في اليونان، ثم كانت أوروبا الروحية الوريث له. كانت النزعة القومية المتطرفة المرتبطة بالموقف النقدي، مرتبطة إلى حد ما بالتعددية الثقافية في أوروبا. «لم تعد هذه مجرد تجاور لأمم لا تؤثر إحداها بالأخرى إلا في مجال التنافس التجاري وصراع القوى». إنها بعد الآن عبارة عن كونية الروح النقدية، والتفكر النظري الحر والسيد. بهذا المعنى تكتفي أوروبا بأن تمارس تجاه الإنسانية كلها نوعاً من «وظيفة الوصاية»، من خلال التحرك العالمي للفلسفة الغربية. فالفلاسفة ـ أوروبيون أو غير أوروبيين ـ هم «موظفو الإنسانية».

في هذه السنوات التي شهدت «أزمة أوروبا» وصعود النزعة اللاعقلانية النيوأسطورية، يصبح الدفاع عن أوروبا، برأي هوسيرل، دفاعاً عن العقلانية، بل التشجيع على بعث عقلانية أكثر كونية، أكثر انفتاحاً مما حصل زمن «الأنوار» حيث كانت العقلانية أشد ضيقاً، بل كانت بمعنى ما نوعاً من «الاضطراب». في استعادة نقدية، لا بد من دراسة تشكل الروح العلمية وعلوم الطبيعة. لا بد من

دراسة الذين طوروا العلم من زاوية تاريخية، والذين كونوا العلماء، يجب أن نجعل من البحاثة موضوع بحث، وأن نقوم عموماً بالبحث في سوسيولوجيا العلم والبحث العلمي (ص: 378). فالفكر قادر على التعرف على نفسه. ويمكن للعلم أيضاً أن يصبح موضوع معرفة: يمكن للبحث أن يعود على نفسه وأن يصبح بحثاً في البحث. وأزمة أوروبا ليست في ظاهر الأمر إلا أزمة العقلانية. إنها أزمة لا عقلانية، إنها أزمة ثقافية، إنها جمر عدمي. يجب الخروج من «النار المحفوفة باليأس، والتي تشكل برسالة الغرب تجاه الإنسانية» (ص: 373).

الحقبة المحورية، الحضارات والامتياز الأوروبي

مع ولادة الفلسفة، لم تعد الحقيقة، على ما يقول هوسيرل حقيقة الحياة اليومية في ارتباطها بالتقليد، بل صارت لذاتها. مع طاليس ومن جاء بعده، ظهر الباحث، السائل، الذي مع جماعة صغيرة من طلابه (المدرسة) قد قاد عملاً نقدياً جماعياً. ثمة «كونية خاصة بالسلوك النقدي، الذي قرر أن لا يقبل أي رأي معطى سلفاً دون إخضاعه للمسائلة، ولا أي مأثور، وأن يطرح مسألة الحق بذاته». يشكل الانتقال من المأثور إلى الحقيقة الموضوعية «تحولاً كونياً» تقوده «جماعة جديدة» من مصالح مثالية خالصة، ثقافية، ما أدى إلى قيام نقد مضاد للعقائد والأعراف والمأثورات والأديان. تم هذا التحول أول الأمر داخل الثقافة الأصل (اليونان)، داخل الحضارة الخاصة التي أنتجت نموذج التساؤل قبل أن يعم ذلك العالم أجمع وأن يعيد إنتاج نفسه على سلم الإنسانية. نتج عن ذلك ظهور تمزقات وأزمات وصراعات ثقافية وإيديولوجية بين محافظين وتقليديين إلخ... وظهور مجددين، فلاسفة، علماء وبحاثة. إلا أنه لا يمكن للفلسفة ـ أو للعلم إذا أردنا ـ أن تخفف من مسيرتها تجاه أي تقليد، ولا عبر أية خصوصية: «والفلسفة التي انطلقت من موقف نقدي كوني تجاه كل المعطيات التقليدية أياً كانت، لا يمكن لأي حاجز قومي أن يحد من توسعها» (ص: 369). فهي تفتح الطريق أمام «وحدة الجماعة العلمية وجماعة الثقافة»، متجاوزة كل «تعددية في القوميات أو الأمم».

كان هوسيرل يهودياً بحسب الأصول التي ينتمي إليها، لكنه أصبح يونانياً

بحسب نشاطه الفلسفي. وإذ كان قد حافظ على خطاب يمكن وصفه بـ«اللأدري» من الناحية الدينية، فإنه ليس بإمكاننا وصفه بـ«المعادي للدين». وإذا كان قد أعطى اليونان أهمية فائقة في تحليله للجذور الثقافية لأوروبا، وأهمل ظاهرياً الجذر الآخر، المنبع اليهودي والمسيحي، فهو لا يعتبر - ولا لأي سبب كان - معادياً لليهودية أو للسامية، الأمر الذي يمكننا أحياناً اكتشافه عند هيدغر مثلاً، أو أن تصادفه أحياناً عند نيتشه. فالفلسفة - أقله عند هوسيرل - ليست مناهضة للدين: فهي لم تعد ما كانته سابقاً في عصر الأنوار (مع ڤولتير وديدرو وهولباخ وهلفسيوس وساد إلخ): تعبيراً عن رفض للدين بوصفه «وهماً» على العقل أن يقضي عليه. إن الفلسفة هي نقد للتقليد، وللدين تالياً، وهي أيضاً رفض أيضاً أو حتى «تجاوز» أو استعادة نقدية للمعتقدات الدينية.

ولدت الفلسفة في اليونان، فهي «تتكلم باليونانية». ومع ذلك فهي كونية أيضاً. والرياضيات أيضاً يونانية بالولادة، لكنها عالمية بمشروعيتها. إن الفلسفة، شأن العلم، هي ذلك الجزء من الثقافة الذي يتجاوز «الحضارة» التي أنتجتها ما يسمح بالانتقال إلى الكونية. صحيح أن الثقافة هي أولاً التعبير عن خصوصية شعب ما، أو تقليد ما أو تاريخ ما، إلا أن رفض الإثنية المركزية الأوروبية لا يمكنه، بل يجب له أن يبلغ بالضرورة حد النسبية. إن الخوف من الإثنية الأوروبية - أو رفضها بعد ما حدث من أعمال عنف قامت غالباً بتبريرها - يجب أن لا يتحول إلى رفض للعقل الكوني أو الكلي بطبيعته. لا وجود لـ«عقل أوروبي»، كما أنه لا وجود أيضاً لـ«عقل إسلامي» أو لـ«عقل صيني». لا وجود لـ«فلسفة أوروبية»، كما أنه لا وجود أيضاً لـ«رياضيات أوروبية».

وفي حين تكون كونية العلوم والتقنيات الحديثة واضحة للعيان وأمام ناظر كل الناس، الذين يمتلكونه في كل أرجاء العالم، فإن الفلسفة تظهر كونيتها عبر التجدد المستمر والثابت لتساؤلها واستفهامها، وقد تصطدم هنا أو هناك ومن وقت لآخر بالآراء والعقائد والتقاليد والأفكار الموروثة والإيديولوجيات. لا يعني ذلك أن الفيلسوف وحين يمارس توقفه عن إصدار حكم، أو حين يمارس شكه المنهجي لا يكون منتمياً لأي بلد أو لأي تقليد أو عرف. سواء كان الفيلسوف

أوروبياً أم لا فهو الذي يحمل إسهامه إلى غايات العقل التي لا نهاية لها، وهو الذي يسهم في البحث عن الكوني.

بعد الحرب العالمية الأولى، بعد الكارثة التي حصلت في أوروبا وإن بسبب بلده، قام فيلسوف ألماني آخر باستعادة التأمل حول دلالة أوروبا بوصفها البؤرة الأصلية للحضارة الحديثة. مقدماً تحليلاً تاريخياً يبدو لي أن ذكره ليس أمراً لازماً لإسعاف الذاكرة بل بوصفه الخيط الموصل لفكر أولي حول العالمية. عام 1949 أصدر كارل ياسبرز كتاباً عنوانه «أصول التاريخ ومعناه»، حيث أطلق مفهومه الفلسفي ـ التاريخي حول «الحقبة المحورية». ففي الوقت الذي أراد فيه هوسيرل شرح العالمية الحديثة من خلال اهتمامه بكونية الفكر كما ظهر في الحضارة الأوروبية، اهتم ياسبرز بشكل أوفى بإسهام الحضارات الكبرى القديم، خاصة إبان الفترة التي أطلق عليها وصف «المحوري». فالعصر الحديث بالنسبة لياسبرز هو العصر الذي يتحدد بولادة الحداثة. «للإنسانية أصل واحد وهي تنزع إلى غاية وحيدة... ونحن معلقون بين طرفين» (1945, p.6). إننا نشهد ومنذ قرابة الألفي سنة ظروفاً توصل إلى حد ما إلى الموقف الذي نشهده حالياً، خاصة حين توصل مراكز الحضارات المتعددة والتطورات المستقلة وأن المتوازية إلى «توحد» أول للإنسانية. يمكننا القول إن الحقبة الحالية هي «حقبة محورية» إنها الحقبة المحورية الثانية في تاريخ الإنسانية، حيث سيشكل كافة الناس من الآن فصاعداً عالماً واحداً. أما الحقبة المحورية الأولى فقد حصلت قبل عدة آلاف من السنين، بعد «الثورة النيوليتية» وبعد ظهور الزراعة والمدن والدولة والكتابة والبرونز إلخ... حين استطاع الناس في عدد من الحضارات المتميزة التي تفصل بينها المساحات والحواجز الثقافية، اختراع الفلسفة والديانات الكبرى الكونية.

ثمة محور لتاريخ الإنسانية يمكن موقعته حوالي العام 500 قبل الميلاد، وسط حقبة من التحولات تطورت بدءاً من العام 800 ق.م. وانتهت بحدود العام 200 قبل الميلاد. والعصر هذا برأي ياسبرز هو ما يشكل القطع الأكثر أهمية من الإنسانية. «تكمن جدية هذه الحقبة في أن الإنسان وفي كل مكان قد امتلك وعياً

للوجود في كليته، ولنفسه ولحدوده». لقد اكتشف العالم الذي تحيطه الشكوك كما اكتشف عجزه الخاص به. ومن هنا طرح على نفسه أسئلة أساسية. أمام الهاوية راح يبحث وبشغف عن التحرر وعن الخلاص. وجد المطلق في عمق الذات الواعية وفي صفاء التعالي» (ص: 9). إنها الحقبة التي ظهر فيها المفكرون الكبار الأول، أقله الذين تركوا لهم اسماً في التاريخ، هؤلاء الذين يشار إلى عقائدهم بالاسم العلم (راجع Leclerc, 1996). في الصين، كونفوشيوس ولاو - تسي، الذين تجددت عقائدهم عبر مو - تسي، تشوانغ - تسي ولي - تسي. وفي الهند، بوذا وكتاب الأوبانيشاد، وفي إيران، إنها حقبة زرادشت. وفي فلسطين إنها حقبة، [النبي] الياس، إسحق وأرميا، وإسحق الثاني. وفي اليونان، هوميروس ثم برمانيدس وهيراقليطس وأفلاطون وتوسيديد.

مع هؤلاء المفكرين الذين لا يمكن فصل تفكيرهم عن السياق الثقافي الشامل، أصبح الوعي التبشيري وعياً للذات. لقد صار الفكر موضوع الفكر. وحينها ظهرت المقولات الأساسية التي ما زلنا نفكر بموجبها إلى الآن. «حينها تم الانتقال إلى الكوني وفي كل الميادين» (ص: 10) لقد نهض العقل ونهضت التجربة الوضعية أيضاً بوجه الأسطورة، ما أوجد الفلسفة والفكر الفردي: ف«لأول مرة نجد فلاسفة. رجال تجرؤا بمفردهم على عدم الاعتماد إلا على أنفسهم. وهكذا يمكننا التقريب بين الزهاد والمفكرين الجوالين في الصين، ونساك الهند وفلاسفة اليونان وأنبياء إسرائيل، مهما كان الواحد منهم بعيداً عن الآخر في إيمانه وأفكاره وفي مؤهلاته. فالإنسان في طويته قد تجرأ على مواجهة العالم بأسره. فاكتشف في ذاته المنبع الأصلي الذي يساعده في الارتقاء على ذاته وعلى الكون» (ص: 11).

يتوافق هذا العالم الروحي (ولادة الفكر التأملي، والعقل والشخصية الفردية) مع وجود دولة جديدة اجتماعياً وسياسياً. فحتى ذلك الوقت عاش الناس وسط مجموعات معزولة (قبائل وإثنيات)، وفي حضارات ممزقة. مع الحقبة المحورية، انفتح تطور المبادلات والمواصلات. أصبح الفلاسفة الكبار رحالة: إنها حالة كونفوشيوس، مو - تسي، بوذا، السفسطائيين والفلاسفة اليونان. . .

وفي الوقت الذي تطور فيه الفكر الفردي في العزلة وعبر المشابهة، اكتشف الناس حسنات التعاون الفكري. فشهدت الصين قيام الأكاديميات، كما شهدت اليونان قيام المدارس.

تمثل بداية الحقبة المحورية نهاية الحضارات الكبرى التي عرفتها العصور القديمة (سومر، وآخر امبراطوريات الشرق ـ الأدنى القديم: الآشوريون، الفرس، مصر الفرعونية: الأسر الحاكمة الأولى في الصين والهند). يرتبط الأمر بتحول تاريخي عملاق، ما زلنا إلى اليوم نتلمس نتائجه: «ما حققه ذلك العصر، وما حفل به من أعمال ومن أفكار، يجعلنا نعيش حتى اليوم» (ص:16). ثمة ظاهرة كونية، عالمية وقد حدثت في اللحظة نفسها تقريباً وفي وسط كل الحضارات الكبرى في ذلك العصر. ثمة حضارات كبرى ثلاث تقاسمت العالم الأورو آسيوي. أو بشكل أفضل، ثمة مراكز ثقافية عالمية قد ظهرت آنذاك: «الأورو آسيا ـ المتوسط، الهند والصين. «ما أن تم لقاء هذه العوالم الثلاثة حتى أصبح التفاهم المتبادل والحميم ممكناً. فقد وجد كل منهم في الآخرين اهتماماته الخاصة. وبالرغم عن المسافات الفاصلة ما بينها فقد استطاعوا الالتقاء على النقاط نفسها. صحيح أننا لا نجد حقيقة مشتركة موضوعية بينهم (وهذا ما لم يتحقق إلا مع العلم. . .)؛ ومع ذلك فإن الحقيقة المطلقة، التي نشعر بها تاريخياً وبطرق مختلفة نابعة من أصولنا، يتردد صداها وتصبح مسموعة من جانب الواحد منهم أو من جانب الآخرين» (ص:17).

اعتبر هيجل كل من الصين والهند والغرب بمثابة مراحل جدلية لتطور الروح. أما بالنسبة لياسبرز فلا وجود لتدرج كرونولوجي أو منطقي بين هذه المجموعات الثلاث، وسط تطور مشترك. إن الأمر برأيه لا يتجاوز تجاوراً لجماعات ثقافية ذات أبعاد كبيرة. لا علاقة لها فيما بينها على مدى طويل. بدءاً من لحظة ما، بدا أن الطرق المتعددة المنطلقة من نقاط مختلفة قد تلاقت عند هدف وحيد: «ثمة جذور ثلاثة مستقلة قد غذت تاريخنا، وهي لم تتوحد إلا منذ بضعة قرون وبعد مرور بلقاءات عابرة، وهي لم تصبح فاعلة بحق إلا الآن». جهلت هذه الحضارات الثلاث بعضها بعضاً، تابعت طرقاً متوازية، لا تلتقي

إطلاقاً، أو بالكاد يمكن أن تلتقي (راجع: ملاحظاتي حول «طريق الحرير»). ومع ذلك فقد حصل أكثر من التقاء وأكثر من تبادل. فالكتابة على سبيل المثال انتقلت ما بين الجماعات وما بين الثقافات. كان ذلك شواذاً. فالحضارات الثلاث ظلت مستقلة بالنسبة لأصولها ولم تخضع للتأثرات عملياً. فالتبادل الحق لم يحصل إلا حين دخلت البوذية في الصين؛ حين حصلت الاحتكاكات الأولى بين الهند والغرب في العصر الهلليني والروماني، بسبب فتوحات الإسكندر. ولنصعد قليلاً في الزمان، حين تطورت الهجرات التي قامت بها الشعوب الهندية ـ الأوروبية مستخدمة عربات الحرب وبادئة الاحتكاك بالصين والهند ومنطقة المتوسط. بلغت هذه الشعوب أوروبا والمتوسط حوالي العام 2000 قبل الميلاد. وبحدود العام 1200 أخذت طريقها باتجاه بلاد فارس والهند، ومن ثم دخل بعضها إلى الصين.

تعني الحقبة المحورية ظهور نقطة تتشارك فيها الإنسانية جمعاء. ما يطرح أسس تاريخ كوني. «يتوازى ذلك مع نوع من نداء إلى تواصل لا محدود» (ص: 31). بعد الآن صار بالإمكان التحدث فيما يتجاوز الإثنية المركزية عن اعتراف بالآخر: وبما يتجاوز النرجسية، عن تبادل مجزٍ بين أناس من قبائل وإثنيات وطوائف مختلفة: «أما الزَّعم بإمكانية هذا التواصل بسبب من أصولنا الثلاثة فهذا ليس إلا طريقة في تحاشي التجاوز المتأتي من التشبث بحقيقة طائفية... إن ادعاء الحصرية ليس إلا وسيلة يلجأ إليها التعصب والكبرياء والعمى وكلها أمور تتولد عن إرادة القوة» (ص: 31).

ثم إن الحقبة المحورية، وبالرغم عن ميزتها المركزية في التاريخ الثقافي، فهي ليست إلا واحدة من الحقبات الكبرى التي تكونت الإنسانية من خلالها: «لأربع مرات خيِّل للإنسان أنه يبدأ انطلاقاً من قاعدة جديدة». نقاط الانطلاق الأربع هذه هي:

- الحقبة ما قبل التاريخية، وفي خلالها تحول الجد البشري شيئاً فشيئاً ليكون الإنسان.
- الحضارات القديمة الأولى:

- الحقبة المحورية.
- حقبة التقنيات والعلوم [الثورة الصناعية].

كيف يمكن التوفيق بين فكرة التاريخ الكوني التي تنطوي على التأكيد على وحدة النوع الإنساني وتطوره، مع الاعتراف بتعددية الحضارات، مع الأخذ بعين الاعتبار أنها لم تتبع جميعاً الطريق نفسه، أو هي قد اتبعته بإيقاعات مختلفة؟ يرى ياسبرز ضرورة التمييز بين نموذجين من الشعوب (مع وجوب إعطاء هذا التمييز سمة الوصف التاريخي البسيط، والتحفظ على أقنيميتها بطريقة جوهرة أو إثنية مركزية): الشعوب التي كان لها دورٌ فاعلٌ، والتي حققت قفزة إلى الأمام، والتي عرفت لذلك نوعاً من الولادة الثانية: والشعوب التي ظلت ولأسباب مختلفة، بمعزل عن الثورة التي ظهرت في الحقبة المحورية. «كان للظاهرة الكونية نوعٌ من المدى الكوني: أما بوصفها حدثاً فكان لا بد من موقعتها مكانياً» (ص: 70).

تنطوي كل من الفلسفة والعلم والتقنية على بناء خطاب مقبول كونياً. من المهام الكبرى الملقاة على عاتق الحقبة التاريخية التي نعيشها أن تقوم باستخلاص أنماط الكونية واستخدامات العقلانية، بما يتجاوز المواجهات ما بين الثقافية والصراعات من أجل الهيمنة. يفرض ذلك على الغرب وجوب تخليه عن بعض أشكال العجرفة التي ترك نفسه ميالاً إليها. أما رؤية الكوني من جانب الشرق فهي لم تأخذ إطلاقاً الشكل الاستبدادي الذي عرفناه في الغرب وعلى مدى التاريخ الأوروبي. على الغرب أن يعترف بالآخر أيضاً، وأن يطرح السؤال حول اعتقاده الخاص بالكونية وأن يمارس التبادل بطريقة أقل لا توازياً من قبل. على الغرب أن يعترف أقله بخصوصية: «قبيلة» فريدة «وقعت» على العلم والتقنية، و«الكلمة» والعقل. والفلسفة وحيدة بمعنى ما، فهي ليست كونية. أقله من حيث أصولها. وحتى نكون أوفياء لهدفها الكوني الخاص بها، إلى الغاية التي تحكم الإنسانية الأوروبية بحسب ما يقول هوسيرل.

فعلى الفلسفة في العام 2000 أن تدرس الشرق وأن تدرس خطاباته، سواء كانت هذه فلسفية أم لا. لا يمكن للفلسفة أن تتجاهل الشرق. فمكتبة بابل التي

تحدث عنها بورخس ذات يوم لا يجب أن تكون مجرد عدة ثقافية، بل السبيل لبناء إنسانية فلسفية، أو فلسفة تكون في نهاية الأمر كونية بحق. ياسبرز الفيلسوف الغربي ينفتح على الشرق، وها هي صورة جميلة عن هذه الغاية قد انطلقت إلى الفعل.

الفصل الثاني

من المتحف الخيالي إلى مكتبة بابل

يخيل إلي أن دلالة مفهوم «العالمية» قد فهم في كل أبعاده الأساسية من قبل أندريه مالرو حين نحت مفهوم «المتحف الخيالي». المتحف الخيالي هو العالمية الثقافية بقدر ما تعنى بمجال الفن، وقد اكتملت العالمية من خلال المواجهة لأول مرة في تاريخ البشر. حتى بداية القرن العشرين كانت الثقافة، كل ثقافة وكل حضارة كبرى تنظر إلى الإنتاج الفني، ومن خلاله إلى العالم، انطلاقاً من إرثها التاريخي. لقد رأت الحضارة الفن الذي أبدعته كما لو كان يمحو بنفسه قيمة تصلح لكافة الناس. لقد أنتجت كل حضارة فناً اعتبرته مطلقاً يرتبط بالدين الذي هو دينها والذي يأخذ قيمة الحقيقة. لقد كان الفن، بمعنى ما، اللغة التي تستخدم وسيطاً بين الآلهة وبين البشر.

المتحف الخيالي

يعتبر مارلو العالمية بمثابة المواجهة، من قبل حضارة أصبحت لا أدرية (الحضارة الغربية)، تجاه كل الأشكال الفنية التي وجدت، وتجاه كل الإبداعات الجمالية التي زعمت الوصول في قلب الحضارات التاريخية إلى وضعية المطلق. أنتجت الحضارات كلها «فناً»، أو أشكالاً مما نطلق عليه اسم الفن: إلا أنه لم

يسبق لأية حضارة، عدا حضارتنا، إذ نظرت إلى الفن بذاته، أو قد رأت فيه شكلاً من أشكال الخلق الإنساني المستقل، المنفصل عن كل أشكال الإبداع الثقافي الأخرى: «لقد أصبحت الأصنام أعمالاً فنية عبر تغييرها لمرجعياتها، وعبر دخولها في عالم الفن الذي لم تعرفه أية حضارة أخرى باستثناء حضارتنا» (1957, p.20). ولهذه الأسباب استطاع مارلو أن يؤكد في كتابه «تحولات الآلهة» إن عالم الفن قد وجد مع وجود الحضارة الكونية الحديثة. لقد ولد من الانتصارات والفتوحات والتنقيبات الأركيولوجية التي قام بها المغامرون الأسبان في أميركا، والرواد الذين اكتشفوا أفريقيا والبحاثة المستشرقون... لأول مرة نجد أنفسنا تجاه تقليد عالمي، كوني. تجمع ثقافنا، أو تضم من خلال حضور مشترك التماثيل المصرية والسومرية ومنحوتات شارتر وميكال أنجلو، جداريات بيارو دللا فرنسيسكا ولوحات رامبراندت جداريات لاسكو ورسوم فان غوغ، جداريات أجنتا وسان ـ سافين، ڤرساي والقصر الامبراطوري في بكين، تاج محل والجامع الكبير في قرطبة... «لم تعرف أية حضارة، قبل حضارتنا، عالم الفن الذي أبدعه فنانون لم تكن فكرة الفن قد وجدت بعد» (1957, p.3). تمتاز حضارتنا بخصوصية فريدة إذ تعتبر فناً، لا ما أبدعته جمالياً وحسب، بل جمل الإنتاجات التي أبدعها الناس في كل مكان وفي كل زمان: «إن فن حضارة ما، هو ما أنتجته هي وكل الصور المائلة لها. فالنهضة لم تحمل فناً قام به الأحياء وحسب، بل فناً جديداً أبدعه الأموات، إن عصرنا لا يحمل رسومه فقط، بل يحمل أيضاً رسم «متحفه الخيالي» أيضاً» (1957, p.20).

ربطت كل حضارات الماضي بين الفن والدين: كان الفن فناً دينياً بالأساس، إنه فن المقدس. في حضارتنا أصبح الفن لا أدرياً إذ حصل على استقلاليته تجاه الدين. وحين جعلت الحضارة الحديثة الدنيوية الفن عالماً قائماً بذاته، فقد صار لزاماً عليها أن تعترف وبالوقت ذاته بالبعد المقدس الذي عرفه الفن قبل قيام الحداثة الغربية: «إن الحضارة اللاأدرية الأولى، بإحيائها كل الحضارات الأخرى قد أحيت أيضاً الأعمال المقدسة» (1957, p.1). إن الحضارة الغربية باكتشافها لمقاربة المقارنة وبجمعها تحت عين واحدة جمالية وتاريخية

وعلمية في آن واحد لمجمل النتاجات البشرية (أقله ما لم يدمر على مر الزمان) فهي قد اكتشفت الحداثة العابرة للثقافات. إن الحضارة الغربية هي حقيقة «عابرة للحضارات». «إن المتحف الخيالي غير الموجود إلا في ذهن كل منا، لا يريد أن يصبح إرث أمة مثل الإدارات أو متحف مدريد الكبير، ولا حتى إرث حضارة، مثل اللوفر، أو متحف لندن (National Gallery) أو مثيله في واشنطن. في هذا المتحف تصبح الفنون الأوروبية الكبرى فنوناً كبرى بين قرينات لها، تماماً كما أصبح تاريخ أوروبا بالنسبة لنا تاريخاً من ضمن التواريخ الأخرى» .(1957, p.22)

لم تعد الحضارة الغربية تبني كاتدرائيات، فهي لم تعد تنتج فناً مقدساً. لقد انقطعت عن أن تجعل الفن يلعب دور الوطنية الدينية، خاصة منذ أن فقدت جزءاً من إيمانها بالآلهة. خلافاً لذلك، إنها تبني المتاحف وترى في الفن شكلاً جديداً من المطلق، كما أنها ترى في خلود الأعمال الفنية مادة بديلة ممكنة عن موت الآلهة. إذ لم تعد هذه الحضارة تؤمن بالآلهة، فهل يكون ذلك مسبباً لكي تنظر إلى «الموضوعات» التي كانت فيما سبق حاملة لقيم دينية، بنظرة «جمالية» أو «نظرة فعالية في تقديرها لما هو جمالي»؟ «يحول المتحف العمل [الفني] إلى موضوع» (1957, p.21). ترتبط ولادة المتحف الخيالي بولادة الأثنوغرافيا ـ حيث المقصد يعتمد المقارنة أيضاً ـ وبمتاحف الرسم العربي، حيث لا يعود للفن قيمة دينية بل قيمة تاريخية وجمالية: «كان تحول الماضي تحولاً في النظرة. دون هذه الثورة الجمالية... ما كان يقدر لمجموعات الأثنوغرافيا... أن تجتاز الحاجز الذي يفصلها عن المتاحف» (1957, p.21).

شهد القرن العشرون ثورة جمالية تمثلت بالانتقال من الكاتدرائيات إلى المتاحف الكبرى والانتقال تالياً من متاحف من حجر وحديد إلى المتحف الخيالي. ولا يمكن فصل هذه الثورة عن الثورة الثقافية والعقلية التي ترتبط بدورها بالعلمانية وحتى، بحسب ما يعتبر مارلو، باللاأدرية. لا يمكن لحضارة دينية أن يكون لها متاحفها: كما أنها لا تستطيع بسهولة تصور أثيوبيا متحف خيالي. أما القرن العشرون فقد سجل، بحسب مارلو، دخول مجمل الحضارات

البشرية على مسرح الفن العالمي. فكل حضارة هي إذاً نوع من المطلق، إذ تدعي امتلاك بل تجسيدها للحقيقة. كل حضارة هي إعادة ترتيب للفوضى، بل هي أيضاً كشف لعالم الحقيقة وادعاء لامتلاك الحق. «تعبر كل حضارة عن توافق الشعب مع الكون». هذا ما يقوله مارلو. والتوافق هذا تؤسسه على حقيقة تولد وتنتهي معها. والحضارات هي «العوالم المتتالية من الحقيقة و«الفنان خلق صور الحقيقة تماماً كما خلق الإنسان الآلهة والعالم الذي توضحه» (ص: 25).

يعتبر المتحف الخيالي نتاج أو علامة أو ربما من أعراض الشكل الجديد لعلاقة الحضارة الغربية بالحقيقة وبالتاريخ. أما الفن التقليدي في الحضارات الكبرى، مع ارتباط جزء منه بالدين، فقد كان إيحاء بالحقيقة: «على مدى آلاف السنين، كان غرض الإبداع الفني... الإيحاء أو الاحتفاظ بأشكال الحقيقة» (ص: 25). الآن وفي ظل الحداثة الغربية أصبح الفن «مغالياً في نظرته الجمالية» لأنه قد صار «تاريخوياً» و«نسبوياً». يسعى الفن حالياً، شأنه في الماضي إلى الانتصار على الزمن وعلى التاريخ ولتأبيد ما هو مؤقت، زائل وفانٍ، ولخلق أشكال متحررة من الزمن والتاريخ ولإنتاج أشكال حقيقة مستقلة عن التاريخ. أما الحداثة وبتغييرها لوضعية الزمن الثقافية، ناظرة إليها بوصفها تاريخاً، فهي قد استطاعت وفي الآن نفسه تعديل دلالة «الحقيقة». اكتشف الغرب «عالم الفن» في الوقت نفسه الذي اكتشف فيه التاريخ. يملك الغرب «حساً للتاريخ» الذي هو بمثابة «شعور بالزمن يسبح عصرنا وسطه دون أزلية، كما يسبح الشرق وسط الشعور بالأزلي» (ص: 31).

تعتبر هذه التاريخانية سبب ـ أو أثر ـ ولادة التاريخ الكوني، المتحف العالمي للأعمال الفنية والإنتاجات الثقافية (نصوص مقدسة، كلاسيكية، أعمال أدبية، إلخ) «إنها الحضارة الكونية الأولى ربما، التي تستوعب أول تاريخ للجنس البشري» (ص: 31). ربما لن يكون تاريخ البشرية الذي سيظهر لاحقاً لا هيجلياً ولا ڤولترياً. فتاريخ الإنساني الحق يفترض نوعاً من التطورية، نوعاً من الكونية. أما تاريخ الفن، تاريخ الحضارات فيستدعي على الأرجح الاحتكام إلى النسبية؛ إنه يقودنا إلى تعددية القيم حيث لا نجد فيها أي «تقدم». إن تاريخ الحضارات

هو «تاريخ متقطع». لا وجود، برأي مارلو، لتاريخ إنسانية متواصل، لتطور يمكن ربطه «بتقدم الجنس البشري». يستجيب «التاريخ المتقطع، تاريخ الحضارات الذي ولد في عصرنا إلى شعور مختلف بعمق عن الماضي: بالنسبة للتاريخ المتواصل تعتبر مصر طفولة الإنسانية؛ أما بالنسبة للتاريخ المتقطع فهي إنسانية مكتملة» (ص: 32).

يعيد متحف مارلو الخيالي «فلسفة التاريخ» التي تشكل خلفية له طرح السؤال حول مفاهيم الإرث الكلاسيكية ومفاهيم التقليد وانتقال الأفكار والكونية. بماذا تعتبر مصر، أو سومر من «أجدادنا»؟ بماذا تشكل اليونان، وليس الصينيون بالذات أو الهندوس جزءاً من تقليدنا؟ «يمكننا درس مصر بوصفها حقبة من التاريخ، إلا أننا نكتشف فيها أيضاً أحد الأشكال التي اتخذتها الإنسانية، إنها مجال من «الممكن البشري»... في بحثنا عن الإنسان كما عن عالم الفن عندنا، يلتحق ما هو غريب جداً بما هو قديم جداً: والمجتمعات التي وصفت بالمتوحشة نصفها اليوم بالبدائية. إننا ننتظر من الحضارات الميتة كما من الدراسات الإثنية لشعوب ميتة أن تعلمنا كيف كان الإنسان حين لم يكن يشبهنا ألبتة... بل أكثر إننا نتمسك بكوننا من ورثة اليونان؛ لا من ورثة سومر أو الصين أو المكسيك، والتي صارت الآثار التي تعود إليها حاضرة تماماً كتماثل أثينا» (ص: 32).

يتكون التاريخ من مسافات ومن تجاور: إنه وفي الوقت نفسه إرث وانفصال، تتابع وغيرية. أن تخلق، إلى جانب المتحف الخيالي، دراسة إثنية وتاريخاً كونياً بحق يعني تطوير أنثروبولوجيا حقة، ما يتيح اكتشاف الإنسان عبر الحضارات، وبما يتجاوز التاريخ الخطي غير القابل للانعكاس، الذي أرساه التطوريون وفلاسفة عصر الأنوار.

مكتبة بابل

استكمالاً لحدس مارلو علينا، كما يخيل إلي، أن ندفع مفهوم تقييم الآثار الإنسانية إلى حدوده القصوى، وأن «نعولم» مجمل الإنتاجات الجمالية أمام أعين كل الناس. يتضمن ذلك أن نضم الآثار الأدبية إلى الآثار الغنية، على أن تكون

الآثار الأدبية عبارة عن جملة الإبداعات النصية التي أوجدها الإنسان، أي كلية النتاجات النصوصية التي أنتجها البشر، وكلية الإنتاجات العقلية المكتوبة التي احتفظت بها مجمل الحضارات المعروفة. علماً أن هذا المجموع قد توسع بشكل كبير منذ بداية القرن العشرين. بحيث إن الثورة التاريخية (الأركيولوجية، اللغوية والفلسفية) التي أتاحت اكتشاف الحضارات السومرية، الحثية، الهندية القديمة، الهندو أوروبية، الصينية هي ثورة معاصرة للثورة الجمالية التي صارت ممكنة في القرن العشرين وذلك بفضل المتاحف الكبرى واستخدام الصورة في إعادة إنتاج الآثار الفنية (راجع: إنتاج الآثار الفنية). كذلك أصبح بإمكان الإنسان المتعلم أن يتأمل في كتب الفن مجمل الآثار الجمالية التي أنتجها البشر، منذ [مغادرة] لاسكو حتى [جان] دوبيفيه (Dubuffet) وصولاً حتى فن تانغ [Tang] أو معابد تيونيهيوكان. كذلك صار بإمكانه أيضاً أن يكتشف الحضارات الكبرى في الكتب المقدسة ـ الأڤيستا، الڤيدا، الكلاسيكيات الصينية، كوجيكي، سوترا البوذية، القرآن ـ جملة النصوص الثقافية التي أنتجها الإنسان عبر تاريخه وفي ظل مختلف الحضارات التي آوته. لا بد من تمديد وتوسيع الحدس الأساسي عند مارلو ليشمل كلية المجالات الثقافية، إذ يعتبر مارلو أن إعادة الإنتاج والتوزيع اللامتناهية لمجمل الآثار والإبداعات الإنسانية هي على وشك إنتاج تحول ثقافي وتاريخي لا سابقة له، وهذا ما يمكننا أن نرى فيه ولادة للعالمية.

عام 1827 أطلق غوته عبارة (Weltitaratur) الأدب العالمي، معبراً بذلك عن ظاهرة جديدة، مع جهلنا للمعنى الصحيح الذي قصد تحميله لهذه العبارة. فهل يكون «الأدب العالمي» عبارة عن كلية الإنتاج «الأدبي» العالمي؟ أم هل يقصد بذلك «المتحف الخيالي» للآثار الكبرى التي أنتجتها مختلف الحضارات؟ هل يعني ذلك إمكانية الاحتكاك التي أمنتها الاتصالات الحديثة بالأفكار، وبالآثار التي أنتجت في العالم بأسره، أي هل يكون ذلك «جمهورية آداب» كونية وعالمية؟ يعتبر إتينبل Etienble (1988)، أن مفهوم «الأدب المقارن» الذي ربما كان بمعنى ما وريثاً لمفهوم غوته، قد كان بالأساس مفهوماً مركزياً أوروبياً، ضيقاً، محدداً ببحث تأثيرات الكتّاب على بعضهم بعضاً، وعلى دراسة التأثيرات التاريخية بين الآداب القومية داخل الأدب الأوروبي فقط. أما الآن وبعد أن

«تحصلنا على ملاحم عربية، أفريقية، تيبتية تركية ـ مغولية» فقد صار بالإمكان الحديث عن أدب عالمي وعن مقارنة كونية أصيلة.

لا يقتصر الأدب المقارن على البحث في التأثيرات والاحتكاكات والتسلسلات. صحيح أن «نوعاً ما من الأدب المقارن لا يتولد في نهاية الأمر إلا حين يدخل أدبان أو أكثر في احتكاك متبادل» (p.150 - 1988). إلا أن الأدب «العام» أو الكوني أو العالمي الذي يدعو إليه إتينبل هو أدب يتناول كل الآداب، ونصوص كل الحضارات، ولا أهمية بعد ذلك أن يكون لهذه الآداب فيما بينها علاقات تاريخية يمكن تقصيها» (p.152). ظهرت فكرة الأدب العالمي، أو المقارن، منذ عصر الأنوار، عند كلٍ من ڤولتير، مونتيسكيو، مدام دي ستايل ثم عند غوته». إلا أن هذه الفكرة لم تأخذ معناها كاملاً إلا مع نهاية قرننا، الذي تخلص من الاستعمار والذي ارتبطت فيه البلدان بشبكات الإنترنت: «لقد انتهينا من استعمارنا، ومن مركزيتنا الأوروبية» (ص: 164). إنها فكرة تنطبق على كل الآداب التي عاشت، والتي تعيش على هذه الكرة الأرضية» (ص: 182). هذا ما يفتح الطريق أمام إنسانية كوكبية حقة، تقوم على التسامح وعلى احترام الاختلافات التي تستند إلى معرفة أصيلة بالآخر.

يمكن للنصوص الكبرى، وللتعابير الثقافية أن تعبر الحدود اللغوية والسياسية والمدنية والثقافية، شرط أن يصار إلى ترجمتها بلغة الجماعات الثقافية المعنية. إننا نجد وسط كل جماعة ثقافية وسياسية ووسط كل حضارة عدداً من الأفراد الذين يستطيعون، لكونهم مثقفين أو متعلمين أو يعرفون أكثر من لغة، الوصول إلى النصوص التي تنتج في الخارج وترجمتها إلى اللغات الخاصة بحضارتهم. هكذا كان بإمكان الديانات الكبرى «الكونية» في الماضي، كما بإمكان الإيديولوجيات الحديثة حالياً، أن تجتاز رغم كل الصعوبات (التقنية والثقافية اللغوية والسياسية، الرقابة، الاحتكار الرسمي للمؤسسات) حدود الجماعات الإثنية والسياسية والثقافية. لقرون عدة، بل لآلاف السنين أعاقت المسافات الجغرافية وبطء انتقال الناس والتقنيات تطور هذه السيرورة. أما مع تطور العولمة وما تتيحه وسائل الإعلام وأدوات الاتصال المعاصرة، فإن تبادل

التعابير (أفكار دينية، سياسية، أدبية، علمية، معلومات وآراء)، قد عرف سرعة مدوية تتوازى مع تحول تاريخي فعلي. لم يعد بوسع السلطات السياسية، الثقافية والدينية أن تمنع بعد الآن انتقال الناس، وإن كان بوسعها الحد من ذلك (مراقبة الهجرة) ولا أن تمنع تقنيات الاتصال (صحون التلفزيون اللاقطة، أشرطة الفيديو، الإنترنت)، وتالياً فهي لا تستطيع الحد من الأفكار والآراء. لقد دخلنا عصر الاختلاط المعمم للثقافات والحضارات والناس، لخطاباتهم ولهمومهم.

تفترض العالمية الثقافية، لا وجود احتكاك بشري تجريبي بين الحضارات (ثورة في أساليب النقل)، بل وجود أدوات عقلية للتفاهم بين الجماعات التي لا تتواصل بطريقة فجة. والأدوات العقلية هذه إذا أردنا أن نطلق عليها اسماً عاماً هي: التاريخ، ثم الدراسات الإثنية، الفيلولوجية، اللغوية، الأركيولوجية، علم الاجتماع والفلسفة. إلى جانب النهضة، أدى اكتشاف أميركا والمجتمعات التي لا تعرف الكتابة (ذات التقليد الشفهي فقط) إلى ولادة الإثنولوجيا والأنثربولوجيا ما أدى إلى تطورات جديدة تعززت بـ«اكتشاف» أوقيانيا في القرن الثامن عشر وأفريقيا في التاسع عشر. ثم كان الاستشراق وليد اكتشاف التقاليد الكتابية الكبرى في آسيا (الصين، الهند واليابان) منذ القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر.

تعتبر العلوم الإنسانية قبل أي شيء آخر من النتاجات الغربية، إنها خطاب ثقافي متميز وذو طابع إثني مركزي. ومع ذلك فقد كان لهذه العلوم توجّه كونيّ. إن النقاش الذي دار سنوات 1970 حول وضعية الدراسات الإثنية، وعلاقاتها بالاستعمار، وقد كان لي شرف الإسهام المتواضع بذلك (راجع: غوغ Gough، ليكلرك، لوكاو فاتين، كوبان، كوبر، ماكيث إلخ) والنقاش الذي دار سنوات 1980 حول وضعية الاستشراق الذي أثاره كتاب إدوار سعيد، كل ذلك يظهر أن هذه القيمة الكونية بالقوة لم تكن واضحة للجميع، أو لم تكن مدركة بنفس الطريقة في كل مكان. يمكن لهذه العلوم أن تكون رابطاً فعلياً، لا مجرد أداة شقاق، خاصة إذا كان تطورها ثمرة تعاون بين البحاثة الأوروبيين والبحاثة الشرقيين، بين المستشرقين الأوروبيين وبين المثقفين الشرقيين. بذلك لا يعود الاستشراق نظرة أحادية بل نتاجاً متبادلاً بين أخذ وعطاء. من خلال هذا التبادل

تصبح المكتبة وفي آن واحد، الشرط والرمز والنتيجة.

علينا أن نحاول من الآن وصاعداً، أن نفعل في إطار الثقافة النصية عامة (آداب، فلسفة ودين) ما فعله مارلو في مجال الفن: اتخاذ مقياس نتائج إعادة الإنتاج اللامحدودة، وتحويل النصوص في كل الثقافات «إزالة حواجز» الحضارات في إطار ثقافة «غربية» عالمية وعلمانية. إن مكتبة الإنسان في القرن الحادي والعشرين لن تكون ـ على الأرجح ـ مكتبة حضارة معينة، بل مكتبة بابل، حيث تتمازج كل اللغات وكل العقائد، كل الكتب وكل النصوص. . . فهل تكون محض صدفة الآن حيث يقدم الإثنيون والمستشرقون المؤرخون بإعادة قراءة رحالي العصر القديم (هيرودتس، والقرون الوسطى الأوروبية (ماركو بولو) أو رحالة العصر الكلاسيكي العربي (ابن بطوطة) أو النهضة وعصر الحداثة الأوروبيين (ساهاغون، ريتشي، لافيتو كوك، بوغنفيل، فولني، لان وسواهم)؟ أم هي أيضاً محض صدفة إذا استخدم مثقفو العالم الثالث نصوص الإثنيين الأول أو المستشرقين الغربيين، سواء من أجل افتقادها غالب الأحيان أو لجعلها خاصتهم في أحيان أخرى؟

تأسيساً لعلمويتها عملت الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية مع بداية القرن العشرين (الوظيفية عند مالينوتسكي أو الثقافية عند بوا) على القطع مع تقليد الرحالة ومع مناهجهم الخاطئة. وكذلك استطاع المستشرقون المعاصرون تحقيق ممارسة قطيعة مع الملاحظات «الجزئية» و«السطحية» التي قدمها رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر. إن الاستشراق «الحق» و«العلمي» لم يبدأ إلا في القرن التاسع عشر فقط، وانطلاقاً من حملة نابليون، وبعد احتلال الإنكليز للهند وانفتاح الشرق الأقصى أمام القوى الأوروبية. ومع ذلك فقد يكون على الأنثربولوجيا أن تدفع من الآن فصاعداً، بحدودها المعرفية وبتاريخ ولادتها من بداية القرن العشرين إلى عصر النهضة: عليها أن تعتبر واقعاً أنها كانت وريث أدب الرحلات، وأن تقبل بإعادة موضعة دراساتها المونوغرافية التي تناولت الثقافات الكبرى التي ميزت مقاربتها ما بين 1920 و1960 في الإطار التاريخي للاستعمار والامبريالية والاكتشافات الكبرى، أو باختصار في الإطار العام لتاريخ

تحويل الكرة الأرضية باتجاه الغرب، أو لنستخدم عبارة أقل ارتباطاً بالإثنية المركزية، باتجاه العولمة.

إن التأثيرات الإيديولوجية والثقافية، أو لنقل حتى الروحية لمشروع كهذا ليست مشابهة لما اعتقد مارلو حين أطلق مفهومه «للمتحف الخيالي». إن تأمل إنسان الألفية الثالثة لصور كل الآلهة التي آمن بها الناس حتى يومنا هذا لا يمكن أن تكون بالنسبة لمارلو إلا حصيلة عمل حضارة لا أدرية، إن لم توصل إلى العدمية، فهي توصل أقله إلى العلمانية حيث تتعرى الديانات من هالتها القديمة، وتحرم من سطوتها على الناس والتي امتدت لآلاف السنين. إن «المتحف الخيالي» لا يمكن أن يظهر، بحسب ما يقول، إلا في عصر ووسط حضارة (إنسانية» لم تعد تؤمن بالآلهة، ذلك أن الآلهة لا يمكن أن توجد إلا داخل حضارة خاصة. إذا كان لكل حضارة إلهها أو آلهتها، وإذا كانت تزعم أنه إله كل الناس، فالمواجهة أو الاحتكاك والتعايش - بين كل الحضارات الموجودة والماضية لا يمكن، برأيه، أن يكون لها من نتائج إلا إثارة الشكل الجذري بوجود الآلهة، واقتصار تمثيلهم الجمالي على نظام «الأعمال الفنية في المتحف الخيالي»، على نظام أرشيف مخيلة تاريخ الإنسانية، وعلى أعمال تقدم إلى نظرة جمالية صارت كونية: «لم تعرف البشرية سوى عوالم فن متنابذة، تماماً كما هي الديانات: أما عالمنا فهو [عالم] أولمب حيث تخاطب الآلهة كلهم، وتخاطب الحضارات كلها كل الناس الذين يسمعون لغة الفن (تماماً كما تخاطب العلماء الناس الذين يستمعون إليها...). كل حضارة تعرف أماكنها العالية؛ والإنسانية بدورها هي بصدد أن تعرف مكانها العالي» (مارلو 1957، ص:34). إن الحداثة «هي أول حضارة تعي تجاهلها للإنسان». إنها الوحيدة التي تعلن امتلاكها (الوحيد والكامل) للحقيقة (الكلية).

أن تؤدي مواجهة التواريخ المقدسة المختلفة، أو الديانات التوحيدية التي تقوم (بحسب تحديدها) على الإيمان بإله واحد، والتي تلتزم بنصوص مؤسسة مختلفة تأمر بشعائر يومية أو احتفالية متباينة، إلى ولادة فلسفة شكية قادرة على إنتاج تأمل جمالي متنور أو لا أدرية فلسفية، كل ذلك ليس إلا إمكانية من ضمن

إمكانيات أخرى. أن يكون المتحف الخيالي سبب أو نتيجة اللاأدرية الغربية، فذلك ليس أكيداً. كما أنه من غير المؤكد أيضاً أن تؤدي المواجهة بين كتب الإنسانية المقدسة إلى ولادة إنسانية لا أدرية، علمانية بشكل كامل. بل بالعكس، ربما أوصلت على ما يظهر وحتى الآن إلى ظهور الأصوليات أو بعبارات أخرى إلى ولادة إطلاقيات عند بعض الجماعات في كل حضارة. علماً أن هذه الحضارة قد اعتبرت النصوص تقليدياً إما نصوصاً موصى بها، أو نصوصاً مقدسة. إن متحف النصوص المقدسة الخيالي وبدل أن ينتج التسامح أو الشكية الفولترية، والإبقاء على مسافة باردة ساخرة أو مسلية، قد أوصل على ما يبدو إلى «صراع الحضارات» الذي يرتقبه هونتفتن، أو بكل الأحوال إلى الصراعات الإثنية ـ الدينية، إلى صدام المتعصبين والأوهام اللغوية الثقافية والدينية.

هكذا يخيل إلينا أن أعمال كل من وليم جونس، وبوب وفلهوزن وديمازيل، شامبليون وهروزني، غرانيه ودينو، دميفيل وبرك، رجيس بلاشير وهملتون جب، قد أوصلت إلى نتيجة مؤداها لا توسع الفكر الإنساني بل إلى ضيق النظرة؛ لا إلى الانفتاح على الغير المختلف؛ بل إلى الانغلاق على الذات. لا إلى مواجهة سلمية تجاه الغيرية الثقافية. بل إلى انطواء حقود على هويات ينظر إليها كهويات حامية ومهددة بـ(الفتح) لا كهويات مهددة بـ(الكسر) أو بالية. لا بداية ولاية كونية للعقل، بل بداية إثارة صراعية لتعددية الهموم الثقافية السائدة للتقاليد الكبرى. يمكن أن يكون لمكتبة بابل المصير الحزين نفسه مثل البرج الشهير الذي يحاول الناس بناءه في بابل في محاولة منهم لإنهاء تناقضاتهم والذي ينتهي في العنف وفي البلبلة. إن الانتقال من الانقسام إلى الاحتكاك لا يعني بالضرورة مقاربة الوحدة: بل قد يؤدي ذلك لإطلاق المواجهة أكثر مما يؤدي إلى التسامح. قد يكون لنسبية المعتقدات التقليدية نتيجة لا توصل إلى إنهاء القيم القديمة، بل لتحويلها إما نحو الأفضل أو نحو الأسوأ. والأسوأ يبدو ممكناً أكثر مع عدم التأكيد عليه، أما الأفضل فيعني الاعتراف بقيم جديدة مثل التسامح واحترام حقوق الأفراد، واحترام حرية الرأي الديني كمظهر من مظاهر هذه الحقوق.



الفصل الثالث

التاريخ الكوني: عولمة وتغريب

إن العولمة أمر يختلف عن التغريب البسيط والمحض. العولمة كناية عن ولادة كرة أرضية واحدة هي من الآن وصاعداً ملك الناس أجمعين: إنها ليست ملكية أية حضارة كبرى، ولا سيطرة لأي منها عليها، باختصار لكرة أرضية لا مركز لها. أما التغريب وخلافاً لذلك فيعني انقسام العالم إلى مركز مسيطر بـ(الكسر) وإلى طرف خاضع للسيطرة: إنه اسم آخر للامبريالية والاستعمار. تفترض العالمية ظهور أول كوني عابر للحضارات، أو حداثة ما بعد تاريخية. يمكننا أن نتخيل هذه الحداثة العابرة للثقافة عينياً بشكل المتحف الخيالي أو بشكل مكتبة بابل. إنهما نموذجان ـ فعليان ووهميان في آن واحد ـ أصلهما المشترك يعود إلى أركيولوجيا القرنين التاسع عشر والعشرين، وإلى فقه لغة القرن التاسع عشر، بعبارات أخرى ترقى هذه الأصول إلى أعمال كل ماكس ميلر، فلهوزن، غولدزيهر وشافان. . . إن لهما رديف هو ما أطلقت عليه اسم «اللانهائي النصي»، وولادة «الأدب العالمي» أو «الأدب المقارن»، وتأويلية ذات نمط جديد، صار ضرورياً بفعل ما للخطابات الثقافية من صراع عام، وبفعل «المضاربة» بين النصوص المقدسة، بين الكتابات المقدسة والكلاسيكيات في

الحضارات الكبرى. ما هو هذا العالم حيث تتعايش بوعي وتتنازع ـ لا بطريقة معزولة داخل حضارة مقفلة منغلقة على ذاتها ومقطوعة عن الإنسانيات الأخرى ـ التوراة والتلمود، أسفار موسى الخمسة والأناجيل، القرآن والحديث، الڤيدا والأوبانيشاد، الكتب الأربعة والأعمال الكلاسيكية؟ ربما كان عالماً في طريقه إلى العلمنة، حيث يسود النقد النصي والتفسير التاريخي والنقدي والفيلولوجيا. . . وربما كان هذا عالماً تسعى فيه كل رواية كبرى لتحتفظ لنفسها ولنفسها فقط بحقيقة العالم، بعلم نشأة كون أصيلة. أيكون هذا العالم عالم التسامح المستند إلى رؤية الإنسانية رؤية علمية وحديثة، حيث يكون للإيمان الأصيل مكانة؟ أو هل هو عالم الأصوليات الضيقة الأفق وصراع التعصب والدوغمائيات؟

هل نسير، ونحن في بداية الألفية الثالثة (ونحن نتحدث تبعاً لكرونولوجيا موجودة في الغرب تعتمد حياة المسيح وموته مقياساً)، نحو «فكر كوكبي»، كما أشار إلى ذلك كوستاس أكسيلوس منذ حوالي 30 سنة؟ إذا كان الجواب بنعم فكيف يمكننا تصوره؟ هل يعني ذلك سيطرة إيديولوجية معينة؟ ألا نشهد نحن انهيار إيديولوجيات بدأت منذ قرن أو قرنين في أوروبا: الليبرالية؟ الاشتراكية؟ الشيوعية؟ هل يعني الانهيار المفاجىء «للكتلة الشيوعية انهيار اليوتوبيا الشيوعية؟ أو للمثال الاشتراكي. هل تنذر الأزمة البنيوية التي تعرفها الليبرالية على ما يبدو، أقله في «القارة القديمة»، بقرب نهاية «الرأسمالية»؟ هل يفتح انهيار العالم الشيوعي، هذه «الحضارة» التي شملت في سنوات 1950 القسم الأكبر من قارتي أوروبا وآسيا، الطريق أمام «نهاية الإيديولوجيات» ونهاية كل من الكتلتين اللتين تتقاسمان الكرة الأرضية؟ أو هل يكون ذلك فعل ولادة سيطرة إيديولوجية واحدة، وكتلة واحدة، وعالم وحيد تسيطر عليه القوة العظمى الأميركية؟ هل أصبحت الرأسمالية هذا «السوق العالمي» الذي تحدث عنه ماركس عام 1850، سوق لا يترك شيئاً خارجه، لا يترك أي انفتاح على إمكانيات أخرى، سوق أغلق كل البدائل؟ إنه نوع من «نهاية التاريخ» بشكل ما، الأمر الذي يخيف العديد من العقول الحرة. كما لو أن نهاية الصراع الإيديولوجي بين الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي قد شكلت نهاية الشعبوية الثقافية؟ ولكن هل تعتبر

الأزمة الاقتصادية التي لم تنته منذ ثلاثين سنة، أزمة «الرأسمالية» بحق؟ هل يعني وجود أزمة إشارة إلى موت الإيديولوجية التي تبرز النظام: الليبرالية الاقتصادية بالطبع، وإلى جانبها أيضاً الليبرالية السياسية والثقافية، أي الديموقراطية والفردانية الموصلة إلى «حقوق الإنسان»؟

عام 1938 وفي عز ارتفاع عمى الإيديولوجية النازية في أوروبا ألقى هيدغر محاضرة شهيرة ترجمت إلى الفرنسية تحت العنوان التالي: «عصر تصورات العالم»، (أعيد نشرها في كتاب هيدغر الصادر بعنوان «طرق لا توصل إلى مكان»). ألمح هيدغر في محاضرته إلى «صور العالم» التي تذكرنا «بتصورات العالم»، التصورات العزيزة على بعض المفكرين العدميين في سنوات 1930. يبدو أنه بمعزل عن إبرازه لأزمة الإيمان الديني بتأثير العلمانية العلمية والإيديولوجية، فإن هيدغر قد تفكر بالصراع العالمي الذي كان على وشك الاندلاع بين القوى الفاشية الحاملة لإيديولوجية اللامساواة القائمة على لا أدرية مطلقة وبين البلدان الأطلسية التي استمرت وعبر الليبرالية السياسية والثقافية بالغرف من القيم الموروثة من المسيحية اليهودية ـ الأغريقية. يبدو أن هيدغر قد ارتقب نهاية سيطرة المعتقدات الدينية (والمسيحية بشكل خاص)، أقله في أوروبا، كما ارتقب بداية عصر تاريخي حيث سيعيش الناس ويتحاربون باسم الإيديولوجيات، أي باسم معتقدات محايثة، خالية من كل إرهاب إلهي، حيث تكون ولادة الإنسان الجديد ـ الإنسان الأعلى النيتشوي؟ الآري النازي؟ نتيجة طبيعية لـ«موت الله»، لموت الله الذي حكم أوروبا ومن خلال المسيحية منذ ألفي سنة؟ هل كان هيدغر يرتقب عودة إلى الوثنية القديمة، كما كانت توحي بذلك أحياناً الدعاية النازية؟.

يحدثنا كوستاس أكسيلوس، الذي يعتبر من جوانب كثيرة تلميذاً لهيدغر وخلال سنوات 1950 ـ 1960 عن مولد «فكر كوكبي». ما هي ماهية هذا الفكر؟ أيكون ذلك بداية ما يقوله البعض ويردده بتشكك باعتباره «الفكر الوحيد»؟ فالفكر الوحيد قد يكون معارضاً أو مناقضاً بطبيعته مع الليبرالية الاقتصادية والسياسية التي تفترضها حرية التفكير، ما يفترض نظرياً، وبحق وجود أكثر من فكر (ومن

آراء)، إذ تتعدد الأفكار بتعدد الناس على هذه الأرض. ألا يعتبر ذلك إشارة إلى عالم وحيد، حيث يعود للناس حرية اختيار آرائهم، إلا أنهم ملزمون بعد الآن بالعيش معاً مع حملهم لمعتقدات مختلفة لا مجال ظاهرياً للتوفيق بينها؟ هذه الأرض، هي الكرة الأرضية حيث يتجمع الناس وقد ازدادت أعدادهم، بل حيث «ينفلقون» وراء أبواب مغلقة ضيقة. إنها «العالم الجديد الشجاع» الذي تحدث عنه شكسبير، لكن حيث لا يزال محتملاً أن نجد [بلداناً] أميركية جديدة، وشعوباً متوحشة يجب دفعها للإيمان، أو حضارات أخرى لا بد من اكتشافها والاستيلاء عليها أو تدميرها. عبثاً يحاول الإنسان الخروج عن هذه الأرض والاحتكاك بحضارات بعيدة، «خارج ـ أرضية» بالضرورة. . . ربما كنا نحن الوحيدون في الكون، نتمركز أكثر فأكثر على كوكب وحيد، الوحيد الذي تسكنه حياة حيوانية، مهدد بحضورنا، بعددنا، بجنوننا، أو ولماذا لا، بذكائنا. . .

لكن وحتى آنذاك فالإنسان ما زال حاملاً لحضارات متعددة. وأوروبا لم تعد مركز العالم. وهي لم تعد أيضاً الحضارة المسيطرة. ومع ذلك فقد استطاعت وعلى مدى قرون ـ القرون الثلاثة التي سيطرت فيها على الأرض ـ أن تنتج معرفة تناولت العالم التاريخي والثقافي والمجتمعات الأخرى والحضارات الأخرى.

هل يمكن قصر الاستشراق بنظرة، بهذه النظرة اللامتوازية والمسيطرة (بالكسر) كما اعتقد إدوار سعيد منذ سنوات عدة في كتاب شيق أصدره مع افتقار هذه الكتاب إلى وجهة نظر نظرية وتاريخية؟ أو هل يمكن اعتباره تبادلاً بالقوة؟ ألا يفتح الاستشراق طريقاً لـ«تبادل الرؤى» بين الحضارات وبين الناس؟ ألا يتضمن إمكانية قيام معرفة كونية في المستقبل؟ ألا يقود إدراكنا للعلوم الاستشراقية بوصفها نظرة المسيطر من قبل الحضارات الشرقية، أقله من خلال بعض ممثليها ـ وبخاصة المثقفين ـ إلى وسم الاستشراق بسمة ميتافيزيقية؟ أم هل يقتصر هذا الإدراك بحقبة تاريخية محددة بوضوح، أو إلى مرحلة محددة يصار لاحقاً إلى تجاوزها؟ من جانبي، أرى أن الاستشراق ليس نظرة أحادية الجانب. إنه أيضاً ـ وبالقوة ـ تبادلاً متعدد الأطراف، متعدد المراكز، فهو إذاً كوني.

إن الاستشراق هو الهيئة التي آلت إليها بعض اختصاصات العلوم الإنسانية (فقه اللغة، الأركيولوجيا، اللسانيات المقارنة، النقد النصي، الأنثربولوجيا، علم الاجتماع والتاريخ)، وبعض المعارف الثقافية إبان فترة التقاء الغرب بالحضارات العالمية الأخرى الكبيرة، أي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة التي امتدت من عصر النهضة إلى نهاية القرن العشرين. بدأت هذه العلوم أول الأمر في الغرب، كان ذلك لحظة الالتقاء بالشرق، وقد راحت تأخذ بعد ذلك بعداً كونياً، لتترسخ تاريخياً ثم لتتوزع على مختلف علوم الإنسان. كانت الإثنية المركزية الأوروبية شرط ولادة المعارف الثقافية؛ ثم كان عليها أن تختفي لتتيح المجال أمام «العلوم الإنسانية» لتكتسب قيمة كونية لم تكن لتتمكن من امتلاكها لحظة ولادتها.

الكونية كما أفهمها، هي ما يتجاوز حدود العرق والطبقة والدين، إنها توجهٌ إلى كل الناس. وأعتبر كونياً كل أثر يعود لمنطقة أو لعصر معينين، لكنه يفهم ويقدر من جانب الإنسانية جمعاء. لا يعني أن يتوجه هذا الأثر لكل الناس، ـ إذ فأي أثر لا يتوجه للعدد الأكبر من الناس؟ـ، ولكنه يصل فعلياً إلى أفراد يقعون خارج حدود القبيلة والأمة، بل خارج الحدود التي يقيم داخلها كاتبه أو مبدعه.

لقد صار ممكناً بعد الآن التحدث عن تاريخ عالمي، أي الحديث عن تاريخ كوني. التاريخ هو شيء آخر غير ذاكرة الجماعة، حتى لو كانت هذه الأخيرة من الاتساع حتى نطلق عليها اسم حضارة. التاريخ الذي صار عالمياً هو تاريخ الإنسانية، تاريخ كل الناس، بما عندهم من معتقدات وما لديهم من أعمال وآثار، وهو تاريخ من أجل الإنسانية، صالح لكل الناس. يعارض هذا التاريخ ـ وسيعارض في المستقبل ـ مختلف التواريخ المحلية التي تناولت حتى أيامنا هذه مختلف الحضارات والثقافات، والتي كتبت من قبل ممثليها (كتبتها والمتعلمين فيها). إن التاريخ المحلي (الوطني، أو الحضاري) ليس شيئاً آخر سوى ذاكرة حضارة، أو أمة، وهو تالياً قياساً مع الإنسانية في كليتها، تاريخ جماعة خاصة. أما التاريخ العالمي فيفترض تجاوز وجهة النظر «المحلية»؛ لا يمكن لهذا التاريخ أن يكون ذاكرة جماعية بمستوى حضارة، بل عليه خلافاً لذلك أن يتعالى ـ أقله

جزئياً ـ على هذه الذاكرة ليصبح تجاوزاً للمجموعة نحو الإنسانية ونحو الكوني. يصبح التاريخ العالمي تاريخاً كونياً لأنه يتحدث عن كل الناس (لا عن ناس حضارة معينة) ولأنه يصبح ملائماً لكل الناس (لا لأناس حضارة معينة فقط، لهم ذاكرتهم الخاصة ولهم تقليدهم الخاص). ولا يعتبر هذا التاريخ بالضرورة نسياناً للتقاليد، وحجباً للذاكرة (سيظل المجال مفتوحاً أمام واجب الذاكرة)، بل هو تجاوز إشكالي لهذه الهويات، إنه إرادة مؤلمة أحياناً لمؤاخاة عامة، إنه انتزاع عابر عن الذات للذهاب باتجاه الآخر المختلف ولكنه القريب أيضاً.

يعتبر ياسبرز أحد أفضل من حلل هذه الجيدة المطلقة التي يمثلها عصرنا الحاضر. وهو الذي ابتدع فكرة «الحقبة المحورية» مشيراً بذلك إلى اللحظة التي بدأت فيها الحضارات الكبرى بالتبلور خلال الألفية الأخيرة قبل المسيح، وذلك عبر طرق مختلفة، لكنها متوازية، وهو أشار أيضاً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى سيرورة توحد الإنسانية وإلى «العولمة»: «تكون عالم اليوم... بدءاً من القرن السادس عشر: ثمة تطور بطيء سيقوده إلى التوحد، يعود الفضل بذلك إلى التقنيات التي تسهل التبادل. بمعزل عن كل الصراعات وعن كل التمزقات فإن عملية التوحد ستزداد، ما سيقربنا دائماً من الوحدة السياسية، سواء كانت بشكل امبراطورية سياسية مستبدة كونية، أو بشكل تفاهم يقيم نظاماً عالمياً أساسه القانون... حتى تاريخه لا يمكننا القول بوجود تاريخ عالمي، بل بوجود سلسلة من تواريخ محلية» (1954, p.36).

إن التاريخ، ذلك الذي تحدث عنه «فلاسفة التاريخ»: نظريات التطور التي أرستها أوروبا منذ قرابة قرنين من الزمن، لم يكن إلا فاصلاً قصيراً بين وحدة الإنسانية الأولى (البدائية) والوحدة النهائية التي نتجه نحوها، أو لنقل التي وصلنا إليها: «ما نسميه «تاريخاً» ـ وهو... ما يقارب نهايته ـ لم يكن إلا مرحلة قصيرة وسيطة امتدت لقرابة خمسة آلاف عام ـ بين مرحلة طويلة تمتد لمئات آلاف السنين، مرحلة عمارة الأرض ومرحلة التاريخ الكوني بمعنى الكلمة، أي المرحلة التي تنفتح أمامنا الآن» (ص:36). سابقاً تجاورت بعض الحضارات دون أن تتداخل عدا بعض الاحتكاكات العابرة. كان لكل حضارة تاريخها الخاص.

«إننا لا نستطيع التحدث فعلياً عن تاريخ عالمي إلا في أيامنا هذه» (ص93). لقد أصبح الفضاء الأرضي الآن فضاء موحداً، وقد سنحت الفرصة لإمكانية تبادل عالمي» (ص: 96). بإمكاننا القول اتباعاً لياسبرز، إن الإنسانية قد اجتازت مرحلتين أساسيتين:

- الأولى وتمتد من العصر البروميتوسي حتى الحقبة المحورية. مروراً بالحضارات الكبرى الأولى.
- الثانية وهي تبدأ بعصر التقنية والعلم، إنه العصر البروميتوسي الجديد وهو ما يجعل الحضارات الكبرى الحديثة تقيم فيما بينها علاقة متواصلة وحميمة.

«إبان المرحلة الأولى، لم يكن لكل حدث سوى أهمية محلية... أما الآن، وخلافاً للماضي، فلكل ما يحصل سمة كونية» (ص: 38).

ومع ذلك فثمة سؤال يطرح، لم يتطرق إليه ياسبرز، بل كان محط أنظار وتأمل لفي ستراوس، يتناول ذلك سمات الخطاب التاريخي وبناء الجنولوجيات من خلال قوننة وتأويل الأحداث. ألا نجد استحالة منهجية (أو معرفية) وروحية (أو ثقافية) في بناء تاريخ عالمي أو كوني حقيقي؟

من الناحية التقنية، ربما كان بالإمكان تطوير تاريخ كلي؛ أو كتابة تاريخ الإنسانية. يملك الباحثون حالياً مجمل أرشيف الإنسانية، يعود الفضل بذلك لوجود المكتبات العالمية الضخمة وإلى تنقل المعلومة والمعارف تبعاً لسلم دولي. أما فلسفياً فإن الأمر مغاير تماماً. إذ يحمل كل تاريخ حضاري (محلي) نظامه الخاص للتقييم/ ولنقض التقييم. تقييم حضارة الانتماء والأحداث التي سجلتها بوصفها ما يجب تذكره: ونقض التقييم (جهل) لحضارات مجاورة وغريبة مع التقليل من قيمة الأحداث الطارئة على دائرتها. تدخل هذه الثنائية في صلب مبدأ الكتابة التاريخية، ومبدأ بناء الخطاب التاريخي. بحيث يصبح التاريخ الكوني كما أشار إلى ذلك لفي ستراوس في «الفكر البري» تاريخاً «محايداً»، وفارغاً جداً: فهو ليس تاريخاً إيجابياً ولا سلبياً، أما إنتاجه المعلوماتي فيوازي الصفر. لنفكر فقط بمعركتين شهيرتين، أوسترلتز ووالترلو، وبالنظام الرمزي

الدلالي اللتين تمثلانه داخل تاريخ فرنسا وتاريخ إنكلترا. أن تكون كل واحدة منهما نصراً لبلد وهزيمة لآخر، فتلك من البديهيات لكل فرنسي ولكل بريطاني. ولكن ماذا سيكون عليه تاريخ أوروبا إذا كان عليه عزل هذين الحدثين اللذين دخلا ذاكرة كل من الأمتين؟ أن يصار إلى تحييد الشحنة العاطفية لواترلو وأوسترلتز، لا يعني ذلك القيام بتغيير تعسفي للرسم الخرائطي لكل من لندن وباريس (محطة أوسترلتز، محطة واترلو، هي ترافالغار)... بل يعني ذلك زعم بناء تاريخ «محايد» لا يفهم ولا دلالة له من قبل غالبية الفرنسيين والإنكليز.

كيف تكتب الحروب المختلفة بطريقة «محايدة»، بحيث تكون الرواية «مناسبة» أي مستساغة، مقبولة وتحمل معنى معيناً لكل عنصر أو فرد في الحضارات المختلفة؟ إن تاريخاً من هذا النوع ألا يعتبر يوتوبياً؟ إن مسألة التفاهم بين مختلف الحضارات ليست مسألة أخلاقية وحسب (بحيث يمكن للتسامح أن يحلها) أو سياسية (العلاقات بين «الكوزموبوليتية» و«الوطنية»). إنها مسألة فكرية وفلسفية. ليست الحروب وحدها ـ حيث نجد عامة من يربح ومن يخسر ـ هي ما يطرح المسألة الفكرية في تقييم الأحداث ما بين الحضارات وما بين الثقافات. المسألة الفكرية هي مجمل العلاقات التي يمكن أن توجد أو التي وجدت بين الحضارات الكبرى وبين مختلف الجماعات البشرية بما لها من ذاكرة ومن أرشيف. إن التبادلات الهادئة هي ما يشكل مسألة، حين يصار إلى تأليف خطاب تاريخي موحد. تتمظهر هذه المبادلات عامة تحت شكل استعارة للأغراض، وشكل ابتكارات وأفكار إلخ... تنتقل من مكان لآخر ومن ثقافة لأخرى. تأخذ نقطة الانطلاق (المبتكر، المبدع، «المعطي») عامة قيمة أعلى على حساب النقطة التي تنتهي إليها («المستعير»، «المستهلك»، المتلقي). يعتبر العاطي عامة «أعلى» من المتلقي. يبدو المتلقون عامة أكثر تردداً في قبولهم لغرض ما، لتقنية، لفكرة جديدة تأتي من الخارج، والتي يبدو أنها ستكون معارضة للأغراض والتقنيات والأفكار التي أخذت بطريقة التقليد، أي من الأجداد. تعتبر الاستعارة، أو قبول عنصر غريب عادة بمثابة شكل من أشكال الخيانة، قطيعة عن الهوية، أو تخلياً عن التقليد... والتقليد هذا يعتبر عامة «أعلى» مما عند الغرباء، إنه بمثابة مطلق

لا يجوز المس به. إن المبادلات ما بين الثقافية، هي بعبارات أخرى مبادلات «حارة» ترتبط بالمشاعر، ونادراً ما تكون محايدة ثم هي تطرح مسألة الإثنية المركزية، القومية والعرقية والسلفية والذاكرة التاريخية، والنسابية الأسطورية، باعتبار هذه جميعها متميزة عن التاريخ الذين يحاول المختصون في علوم الإنسان إعادة تأليفه.



الفصل الرابع

حداثة تنبع من الداخل (داخلية)
حداثة تأتي من الخارج (خارجية)

في عصر العولمة صارت كل الحضارات وكل المجتمعات التي كانت فيما مضى معزولة عن بعضها ومستقلة، في تفاعل دائم فيما بينها، بل في تفاعل لا يمكن تقدير مداه. نجد الآن «وحدة أخلاقية تجمع الإنسانية الحديثة» (Hodgson 1974 t.III, p.413). ثمة أنماط مختلفة من الخيرات يصار إلى التداول بها، وبكميات وافرة، بين كافة المجموعات البشرية. بضائع (ثروات استهلاكية) وتقنيات أيضاً (ثروات إنتاجية)، وأيضاً الأفكار (أنظمة رمزية تحكم نمط استهلاك الخيرات ونمط إنتاجها أيضاً). وكما لاحظ كل من ندلهام وبروديل وآخرون سواهما، فإن الخيرات المستهلكة والتقنيات (الاختراعات والاكتشافات) هي الأقدر على الانتقال من الأفكار والإيديولوجيات، فالأنظمة المادية عامة قابلة للتنقل من حضارة إلى أخرى، بشكل أسهل مما تستطيعه الأنظمة الرمزية. أما ـ وفي زمن العولمة وفي قلب سيرورة التقريب ـ فإن تداول التقنيات لم يعد، كما كان، قابلاً للفصل عن تداول الأفكار والقيم الثقافية. يعتبر هدغسون أحد المفكرين الذين أصروا بقوة على السمة الشاملة وغير القابلة للتجزئة لمشاكل

العالم الحديث، يعود الأمر في ذلك وبشكل كبير لوجود التقنية التي صارت اليوم عالمية بطبيعتها. أحد رهانات العولمة، أو إذا شئنا التغريب، يقوم على كون التقنيات قد أنتجت في غالبيتها في بعض البلدان «المتطورة جداً» وهي تحديداً البلدان الغربية (يضاف إليها بطريقة تحكمية اليابان التي تحسب بين البلدان الغربية). نتيجة لذلك يمكن القول إن مخرج العولمة، أو التغريب، إنما يكمن جزئياً في ردة فعل البلدان «الشرقية» وهي عادة ما تكون البلدان المتلقية للتحولات التكنولوجية (بما في ذلك إمكانية رفضها) وكما أنها هي التي تكون عرضة للنتائج الاجتماعية والثقافية في حال حصولها.

من هذه الزاوية نجد لا توازياً أساسياً بين الغرب وبين سائر الحضارات: فإنتاج التقنيات قد قاد الغرب باتجاه تحديث «داخلي» أما تحديث الحضارات غير الغربية فقد كان وإلى حد كبير «خارجياً»: بما أنه يصار إلى استيراد التقنيات، فإن طريقة استعمالها يجب تعلمها وتبيئتها يجب أن تخضع لقانون ثقافي يختلف عما يجري في الحضارات التي ولدت فيها. تختلف طبيعة نتائج استيراد التقنيات عن طبيعة تبيئتها الداخلية. «على المجتمعات الحديثة، يقول هودغسون، أن تواجه تفكك علاقة الأفراد بالنماذج الاجتماعية القائمة: أن تواجه قطيعة مع التقاليد الثقافية... في الغرب يمكن امتصاص هذه القطيعة بسهولة نسبية. ذلك أن خيوط الحياة التقنية قد تطورت داخل التقاليد القديمة في هذه المنطقة» (1974, p.418).

لا يعني ذلك أن الغرب «حديث» بطبيعته، وأن الإسلام «تقليدي» بطبيعته. فالغرب قد تلقى أيضاً من الشرق العديد من الابتكارات والاكتشافات. ثم إن الإسلام من جهته قد أطلق قواعد سوق عالمي واسع. ومع ذلك فإن عملية اندماج العناصر الحديثة في الغرب قد سارت ومنذ زمن بعيد دون صعوبة إذ دخلت معظم قطاعات إرثه الثقافي. لم يكن الأمر مشابهاً في البلدان الإسلامية، حيث كانت القطائع أكثر إشكالية، فهي أحدث زمنياً وهي عارضة من الخارج. مع «التحول الكبير» الذي تمثل بالحداثة خضعت البلدان الإسلامية لتوترات أكثر قسوة مما عرفه الغرب، كما رأينا. فالتقاليد الكبرى السابقة على الحداثة هي

محلية، في حين تعتبر الحداثة عالمية. تنطوي الحداثة على قطيعة مع كل التقاليد. إلا أن هذه القطيعة كانت أقل قسوة في الغرب، حيث انبنت على قواعد موروثة من تقليد محلي، على قاعدة استمرارية معينة. في الغرب، أصبح الأفراد ورثة مجمل التقاليد الدينية الكبرى. في مدن الغرب الكبرى نصادف معتقدات وممارسات دينية آتية من العالم كله، يتقاسمها مهاجرون يأتون من كل المجتمعات، وقد صارت جزءاً من المجتمعات الغربية. بيد أن مجرد المواجهة البسيطة مع ديانات أخرى، قد حملت المسلمين لتحديد أنفسهم ولتحديد إيمانهم تجاه الخارج. فالمثقفون المسلمون يفكرون بطريقة عميقة بمفاهيم مسيحية. ولا بد من إعادة تقييم بعض المفاهيم، مثل الأمة، والجماعة والشريعة.

إننا نشهد الآن توتراً بين الفردانية وبين «الجماعة» أو إذا أردنا وبين «الخصوصية»، والفلسفات الباحثة في الإثنية والتقليد والهوية. لقد خلقت التقنية مجتمعاً عالمياً. أما الآن فلا بد أن يأخذ الحوار الكبير بين الحضارات مكانه، بين مختلف موروثات الإنسانية الثقافية. وبما أن إرث الإسلامية سيبني نفسه في وسط «كوزموبوليتي» نسبياً، يتجاوز القومية، وما بين الثقافي، فإن ذلك يسهل انتقال الإسلام نحو العالمية والكوزموبوليتية الكلية.

كيف تصبح الابتكارات الحديثة جزءاً من التقليد؟

ما حدث في الغرب كان تكويناً ذاتياً للحداثة، كان إنتاجاً تاريخياً «داخلياً» بالدرجة لحداثة اعتمدت الزمن الثقافي السابق، على قاعدة إرث تاريخي داخلي. صحيح أنه قد تم نوع من الاستعارة من حضارات خارجية (الإسلام، الهند والصين)، ولكن بإيقاع بطيء نسبياً وبعدد محدود. في الحضارات غير الغربية كان التحديث «أخذاً عند الغرب»: إنه نتاج خارجي أساساً لحداثة غربية. لذلك يمكن أن ينظر إلى الحداثة، كما أنها تعاش، بوصفها ثمرة ممانعة فضاءات ثقافية غريبة: وبتحديد أدق، إنها التعبير عن السيطرة التي تمارسها الحضارة الغربية على الحضارات الأخرى، كما لو كانت «امبريالية». على المقاربة السوسيولوجية «الصحيحة» والموضوعية، أو العلمية بكلمة مختصرة، أن تحاول التفريق بين ما يرتبط بالسيطرة (وهذه ظاهرة أشار إليها المثقفون الشرقيون بشكل خاص) وما

يقوم على التبادل (وهذا ما يحاول الخبراء والمختصون الغربيون التركيز عليه بشكل قوي). لا بد لهذه المقاربة من أن تطور ما بدأه ملتون سنجر (1972): إعادة تأليف «سلسلة النسب» التي تظهر من خلالها الابتكارات «الحديثة» و«الغريبة» وقد دخلت بالتدرج صلب الحضارات «التقليدية» وقد أصبحت «أصيلة» و«تقليدية».

إن السؤال الذي طرحه سنجر على نفسه حين راح بوصفه أنثربولوجيا ليدرس على الأرض في الجنوب من الهند، كيفية استقبال الهنود للابتكارات و«للحداثة» كان سؤالاً صيغ كما يلي: «كيف يتجاوب مجتمع يحمل فلسفة تقليدية مع التغير ومع الابتكار؟ وكيف ينظر مجتمع تولي فلسفته الثقافية التقدم أهمية بالغة إلى التقليد؟». (1972, p.411).

في فصل من دراسته الصادرة عام 1972 عن الحداثة والتقليد في مدراس حلل سنجر السيرورة التي بموجبها يتحدث ما هو «تقليدي» وكيف تتحول الحداثة إلى «تقليد» في الهند، لا سيما في منطقة مدراس. علينا، إذا حاولنا أن نفهم جيداً ما يجري، التخلي حسب ما يقول سنجر عن التعارض المؤدي إلى التبسيط بين التقليد والحداثة، أو إذا أردنا عن الوصمة التي تساوي بين التقليدي والأهلي، وبين الحديث والغربي (أو الغريب).

ثمة شيء خطأ، يقول سنجر في المعادلة التي تساوي بين الحديث والغريب. فكل تقليد ينطوي على تغيير. وبالتالي يجب الكف عن مساواة «التغير» بـ«العنصر الغريب». ربما كان الأجدى أن نقول بوجود نوعين من التغيرات: «التغيرات التجديدية القويمة» و«التغيرات التلقائية». ثمة أيضاً نوعان من الابتكارات تؤثر في المجتمع «المحلي»: التغيرات التجديدية، وهي عادة ما تكون قليلة، ثانوية لا ترى؛ والتغيرات التلقائية، الأكثر لفتاً للنظر، والتي تعتبر غريبة وخطيرة لتهديدها التقليد والحياة الاجتماعية والثقافية «العادية». ومع ذلك فغالباً ما يتم استبطان العناصر الغريبة المستوردة بشكل مطرد، كما يتم تبنيها عبر وسائط، ومن خلال مراحل متوسطة وعبر قطاع إعلامي (التقنيون، المثقفون إلخ...). لذلك يجب التمييز بين مراحل متعددة عبر هذه السيرورة.

(1) تحتجز العناصر المستوردة أول الأمر ضمن «أراضي غريبة مصورة»، حيث تكون موضع «تحييد طقوس» بفعل تحالف تفضيلي مع وسطاء (مترجمون، سماسرة، تجار، صحفيون، مثقفون، مهتدون، موظفون محليون في شركات أجنبية). في هذه المنطقة المحايدة» تميل الفروقات بين العناصر المحلية والعناصر الأجنبية إلى التناقص. تلك هي على سبيل المثال حالة الابتكارات التقنية، والاستثمارات الحديثة والمهن الحرة، الطب والتربية.

(2) تصبح العناصر الأجنبية خياراً ممكناً داخل الثقافة. حينها يمكن للابتكار أن يخرج من المنطقة المحاصرة المحايدة، ليباشر اقتحامه الثقافة المحلية الشاملة. هذا ما جرى بالنسبة للأزياء «الغريبة» وللطب «الحديث». حتى هذه المرحلة تظل العناصر المستوردة عناصر مصنفة ومدموغة بطابع «الغريب» أو «الحديث».

(3) يدخل الابتكار الغريب دائرة المحلي: يصبح «محلياً». يعترف به كابتكار حديث، ولكن مع نسيان أصله الأجنبي الغريب. إننا ننسى أن الساعات والسيارات والراديوات والفنادق والمحطات والتلفون والدراجات الهوائية قد كانت كلها أجنبية غريبة أول الأمر، فهي غريبة ومستوردة. في هذه المرحلة يصعب التمييز بين ابتكارات أساسها داخلي تجديدي وأخرى تلقائية تأتي من الخارج. ومع ذلك فثمة فرق بين الابتكار الأجنبي والابتكار المحلي. بشكل عام لا يعتبر الابتكار المحلي بمثابة تهديد للتقليد: فهو لا يلزم أن يكون عرضة لاحتجاز أو لتحييد. فهو يرفض أو يقبل انطلاقاً من قيمته فقط؛ يعتقد غالباً أن تبني هذه الابتكار لن يهدد التقليد بل يغنيه ويعززه. ولذلك على الابتكار الأجنبي أن يمر بمرحلة ثانوية.

(4) يصبح الابتكار المستورد تقليدياً، أي عنصراً من عناصر التقليد. فالقبول بالابتكار لا يصبح كاملاً ما لم ينظر إليه «تقليدياً» أو حين لا يعود يعتبر «حديثاً». على العنصر الغريب أن يصبح «قديماً» وأن يتكيف مع المعايير التقليدية، وأن ينسب إلى ذاته أصلاً محلياً أسطورياً. نذكر بالجهود التي

بذلها التقليديون الهنود في إيجاد شواهد مستقاة من الڤيدا تعزز الابتكارات الحديثة.

حينها يكتمل هذا الدور، ويأخذ مسراه الشكل التالي: «الغريب» «تحييد» «حديث» «تقليدي». فالهنود المعاصرون يعتبرون التحديث سيرورة ثقافية تقوم على «التحويل إلى التقليد». إن تحويل ابتكار ما إلى التقليد يؤمن له مقداراً من الشرعية. يفترض التغيير الثقافي القدرة في الثقافة على تحقيق «نسيان بنيوي» واستخدام «ذاكرة أعيد بناؤها». إن التقليد ليس تاريخاً. بل يفترض اختيار بعض العناصر التاريخية وتماهي الفاعلين الاجتماعيين، أعضاء الثقافة مع هذه العناصر. إن الثروات الثقافية ليست موضوع أو غرض سيرورة «الانتشار» والتداول في الفضاء الجغرافي. فهي تدمج وسط عملية تحول «أيض» ثقافي: على هذه الثروات أن تمر في فضاء رمزي، وأن تخضع لـ«شعائر المرور». فالابتكارات تدخل وتجرب تقبل أو ترفض، تماماً كالقادمين الجدد «الغرباء» والمهاجرون. في بداية هذا القرن أبدى ماكس ڤيبر بعض الملاحظات الهامة (وربما استعادها سنجر)، حول «الضيوف» وحول «الشعوب المنبوذة». بإمكاننا، بل علينا، أن نشير إلى المثقفين، و«المهمشين» و«سماسرة الثقافة» وإلى كل جماعة تلعب غالب الأحيان دور المورد أو المبتكر.

خصوصية أوروبا

في كتاب خصصته لتاريخ السلطة (1996)، حاولت، وبعبارات تاريخية وماكرو - سوسيولوجية وتطبيقاً على الثقافة الغربية أن أقوم بما قام به سنجر في تصوراته انطلاقاً من تجربته الهندية. ما قمت به كان تحليل الانتقال من مجتمع ومن ثقافة من نمط تقليدي إلى الحداثة. في أوروبا، كان لسيرورة الحداثة منابعها الداخلية بشكل أساسي، أو باستعارة منا لعبارات سنجر، لقد قام الأمر عبر تراكم تغيرات ذات طابع تكويني قويم. كان انتقال أوروبا من ثقافة ذات نمط «تقليدي» إلى ثقافة من نمط «حديث» وإلى «الحداثة»، نتيجة تحولات داخل الثقافة وداخل المجتمع الأوروبيين. تناول الأمر عامة جملة من الظواهر يشار إليها عادة بعبارات «العلمنة» و«الدنيوية»، حدث ذلك بتأثير التقنية والعلم وعوامل

عدة أخرى سنتطرق إليها لاحقاً. فيما يخصني، ركزت على العوامل التقنية (المطبعة) والإيديولوجية السياسية (حروب الأديان، المشاحنات الإيديولوجية وولادة تعددية دينية)، وهي عوامل أنتجت، من النهضة إلى عصر الأنوار، الحداثة الثقافية الغربية، والانتقال المطرد من حضارة يسيطر عليها التقليد الديني إلى أخرى تسودها القيم الدنيوية الإيديولوجية، حضارة أصبحت فيها الخطابات المؤسسة على المعارف التاريخية (العلوم الإنسانية) وعلوم الطبيعة، خطابات مركزية.

اتخذ التحديث في أوروبا شكل نماء من الداخل. نطلق اسم «التغريب» على أشكال التحديث التي نمت بتأثير خارجي، بمعنى أن الحضارات غير الغربية قد تلقت وإلى حد كبير، هذه الحداثة من الخارج، باعتبارها جملة من عناصر «غريبة» عليها أن تستبطنها تبعاً للسيرورة التي وصفها سنجر. حتى نفهم تشكل العالمية الحالية، لا بد من فهم ظاهرة «تغريب» المجتمعات الشرقية. ومع ذلك لا بد في الوقت نفسه من فهم التحديث الأوروبي، أو في كل الحالات من أخذه بالحسبان، أي فهم الحداثة التي ظهرت في أوروبا خلال القرنين الأخيرين. سأكتفي هنا بالتذكير بالخطوط الكبرى التي وضعها ماكس ڤيبر في تحليله الكلاسيكي الذي لخصه في تمهيد لكتاب صدر عام 1905 (وللتاريخ أهمية قصوى، إذ يفيدنا ما كان عليه فكر أكبر علماء الاجتماع الأوروبيين في وقت بلغت فيه القوة الأوروبية أوجها). والكتاب المعني هو كتابه الأكثر شهرة «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». السؤال الهام الذي طرحه ڤيبر على نفسه هو التالي: «على كل الذين يتطرقون لمسائل التاريخ الكوني في أيامنا، وهم من تربى في حضن الحضارة الأوروبية، أن يطرحوا على أنفسهم آجلاً أم عاجلاً وبحق السؤال التالي: إلى أي تسلسل في الظروف والمناسبات علينا أن نعزو، في الحضارة الغربية وفيها فقط الظواهر الثقافية ـ خاصة تلك التي نحب التفكر فيها ـ التي ارتدت دلالة وقيمة عالميتين؟» وفي معرض تعداده للعناصر التي تميز ـ أو ميزت عبر القرون ـ أوروبا عن كل الحضارات العالمية الأخرى يضيف: «فقط في الغرب نجد علماً نعرف كل تطوراته ونعرف أنها كانت

مقبولة. صحيح أنه يمكن معاينة معارف تجريبية وتأملات حول الكون والحياة وحكمة عميقة فلسفية ولاهوتية في أمكنة أخرى... لكن ما كان ناقصاً... فهو الأسس الرياضية التي عرفت اليونان وحدها أن تمنحها هذه الحضارة». خارج الغرب ظلت العلوم والتقنيات عند مرحلة بدائية، ولم تنطوِ على عقلنة قصوى في مجالي الفكر والثقافة. خارج أوروبا لم نشهد وجود «طريقة تجريبية» أو وجود «طب عقلاني» أو «كيمياء عقلانية». لا «وجود لبحث علمي عقلاني». ما نشهده مجرد وجود لمدارس ولمؤسسات تختلف كلياً عن الجامعات الأوروبية الحديثة. ثم إن الشرق لم يشهد وجود «قانون عقلاني»: صحيح إننا نجد فيه شروحات، وقوانين ومؤلفات، لكن لا وجود لمذاهب قضائية «عقلانية». ثم إن العلوم الإنسانية ما زالت غائبة في الشرق، أو هي أقل تطوراً: «إن منهج توسيديد ما زال غائباً عند المؤرخين الصينيين رغم ارتفاع درجتهم العلمية». أما الفنون والإنتاجات الجمالية في الشرق فلم تبلغ إطلاقاً المستوى الذي وصلته في أوروبا. خارج أوروبا، لا وجود لموسيقى «عقلانية إيقاعية» (إيقاع، طباق، تلوين موسيقي). ولا وجود لهندسة قوطية، ولا لرسم أساسه المنظور. ولا وجود لأدب مطبوع.

فيما يتجاوز مجرد التعداد - والذي ينطوي على لهجة إثنية مركزية واضحة - ربما أراد ڤيبر إيجاد تحليل سببي خاصة حين يلاحق الإحالات إلى خصوصية البنية السياسية في أوروبا. ففي أوروبا فقط ظهرت البيروقراطية المتخصصة، والملكية المؤسسة على «دول»، ودولة قومية «عقلانية». ثم يحيلنا ڤيبر إلى البنية الاقتصادية وإلى تحليله الشهير لأصول الرأسمالية. خارج أوروبا، لم يكن للرأسمالية من وجود إطلاقاً. صحيح أن الشرق قد عرف التعطش للربح، والثروة وهذا شأن كوني، إلا أن الرأسمالية ليست البحث عن الربح: «إنها «بحث عن العائدية». «في الغرب عرفت الرأسمالية توسعها الأكبر، كما عرفت أنماطاً وأشكالاً ونزعات لم تظهر فيما سبق ولا في أي مكان». «نجد تجاراً في العالم كله»، ومغامرين رأسماليين ورجال مال حالمين إلخ... «أما في العصر الحديث، فإن الغرب قد عرف شكلاً جديداً من الرأسمالية: التنظيم العقلاني

للعمل الحر (شكلياً)، ما لا نجده في أي مكان آخر إلا بشكل أولي».

واستنتاجاً، فإن ڤيبر قد لخص تحليله مشيراً إلى ما يعتبره قلب الحداثة وقلب الثقافة الأوروبية: العقلانية. «حتى نعبر عن أنفسنا بعبارات تاريخ الحضارات، إن مسألتنا إنما تكمن في ولادة الطبقة البرجوازية الغربية بما تنطوي عليه من سمات مميزة». ثم إن وجود البرجوازية هذه، والرأسمالية التي لا مثيل لها في التاريخ ولا في العالم، لا يفهم إلا بوجود عنصر ثقافي محدد في أوروبا، بوجود «شكل من العقلانية النوعية الخاصة بالحضارة الغربية». من الضرورة بمكان، يقول ڤيبر، أن «نتعرف على السمات المميزة للعقلانية الغربية وأن نتعرف داخلها على أشكال العقلانية الحديثة ثم أن نشرح مصدرها».

يعتبر ڤيبر المجتمع الحديث صنواً للمجتمع الغربي. يمتاز هذا المجتمع بوفرة العلم. والعلم يفترض وجود كفاءة متخصصة. في المجتمعات التقليدية تنسب الوضعية الأكثر ارتفاعاً إلى أفراد أو إلى مجموعات تحيلنا اعتباراتهم إلى أصول ثقافية ترتبط عامة بعصور قديمة وبامتلاك معرفة ذات نمط ديني. أما في المجتمع الحديث، فالاعتبار والأصالة يعودان أولاً لمن يملك الكفاءات والمعرفة المتخصصة، أو من يحمل سلطة صاحب الخبرة. والمجتمع الغربي الحديث هو أيضاً من أنتج الدولة الدستورية وحكم القانون، أو لنقل بطريقة ما، الديموقراطية. الديموقراطية والعلم (أو الطريقة العلمية) هما كونيان بالقوة، رغم التحفظات التي يصار إلى التعبير عنها هنا، وهناك في ثقافات مختلفة وفي جماعات مختلفة أياً تكن القيمة الكونية لهذه السمات الثقافية.

لم تكن الحضارة الغربية بحد ذاتها إلا واحدة من الحضارات الكبرى التي وجدت على هذا الكوكب. ومع ذلك ومنذ قرابة ثلاثة قرون، وتصاعد الغرب يؤثر في العالم بأكمله. خلال هذا الوقت (القليل نسبياً)، أسهم الغرب في توحيد الأرض، من خلال التقنيات التي أوجدها، ومن خلال العلم الذي طوره بوتيرة متنامية وسريعة، ومن خلال الإيديولوجيات التي افترض فيها القدرة على تفسير العالم الجديد وفهمه. عرف الغرب كما يقول توينبي (A Study in History, vol. XII, 1961, p.528)، سلسلة من الثورات، وربما كانت الثورة الروحية عند نهاية

القرن السابع عشر أحد أهمها، إذ أسهمت هذه الثورة بولادة ظاهرة جديدة كلياً: الدنيوية. ولد العالم الجديد بحسب توينبي في إنكلترا، وهولندا وفرنسا القرن السابع عشر: «أعطت ثورة القرن السابع عشر هذه الحضارة الغربية شكلاً جديداً، روحاً جديدة، ما دفع وللمرة الأولى، ورثة الحضارات غير الغربية للتعبير عن إرادتهم دخول الحضارة الغربية، مبادلتها بالإرث المستمد من أسلافهم» (ص: 529).

تتلاقى هذه التحليلات بمثيلاتها عند ياسبرز إذ هي تتزامن معها إلى حد ما، خاصة حين تأمل ياسبرز بخصوصية أوروبا وبحركة العولمة. حوالي العام 1500 يقول ياسبرز (1998, p.91) «ظهر شيء جدير كلياً: العلم وما له من أثر في مجال التقنية». قلب العلم والتقنيات كلياً نمط حياة الإنسانية. تساءل ياسبرز، شأن ڤيبر وتوينبي عن سبب ظهور هذه الابتكارات في أوروبا، وليس في حضارات كبرى أخرى. يجمع جواب ياسبرز إلى حد ما بين جوابي كل من ڤيبر وهوسيرل. وحده الغرب عرف فكرة الحرية السياسية (ربما كان ذلك إرثاً من الحاضرة اليونانية). ثم إن الغرب قد ارتقب فكرة عقلانية لا حدود لها (البحث العلمي يقوده روح نقدي). كما ارتقب وبطريقة معمقة فكرة حرية داخلية يكون الفرد، أياً كان وضعه الاجتماعي، حاملاً لها.

ما كان يبدو ضعفاً، أو مصدراً للخطر، كان قوة وحافزاً لأوروبا. شأن كل الحضارات، نحت الغرب صور كونية ما. «إلا أن هذا الكوني يقول ياسبرز، لم يأخذ صلابة عقائدية، لم يتسمر في مؤسسات أو مفاهيم نهائية... إن الغرب لم يجمد أبداً». يشير ياسبرز هنا إلى التعددية الثقافية في أوروبا. وهذا ما جنب أوروبا برأيه الوقوع في بعض «الأفخاخ»، التي ضاعت فيها بعض الحضارات الأخرى. حقق الغرب بعض الإمكانيات القصوى، أو ما يسميه هو «بالمواقف القصوى». كما استطاع أن يتحاشى (غالب الأحيان) الأخطار التي كان عرضة لها. على سبيل المثال، لقد تخلى عن ادعاء الاحتفاظ بالحقيقة، عند درجة معينة وبطريقة واحدة في تاريخ الأديان (حتى الأديان التوحيدية الأخرى. اليهودية والمسيحية لم تظهر مثل هذه «العقيدية»). تمخض ذلك عما كان غالب الأحيان

سمة سلبية في أوروبا، تهديداً داخلياً: إغراء «الشمولية» و«الإقصائية» والتي استمرت لحسن الحظ ضمن حدود معينة، ثم كانت صراعات مختلفة وفرق ظهرت وسط هذه القارة. صراع بين الدولة والكنيسة (الرومانية) صراع بين كنيسة الشرق وكنيسة الغرب (الكاثوليكية ضد البدع الإصلاحية)، إلخ. عرفت الثقافة الأوروبية إذاً توتراً دائماً بين الروحي والزمني، بين الديني والسياسي إلخ... ثم لم يكن ثمة تطور فعلي لما قد يشكل خطراً: التوتاليتارية التي ترقب أوروبا دون أن تضربها. هذا إذا استثنينا بالطبع ما حدث في القرن العشرين. الاستثناء جدير بالاهتمام ولا يمكن نسيانه.

تعددية الغرب هي ما أتاح تحاشي الإغراء الذي يترصد كل الحضارات الكبرى: الإدعاء الكوني وقد دفع إلى حدود قصوى تصل إلى التوتاليتارية. إنها سمات أوروبا الثقافية هي ما أتاح الوصول إلى هذا المعلم المميز والطريف: العلم والتقنية وقد صار حافز الابتكار الذي لا ينقطع. وجهة النظر هذه كانت أيضاً ضمن مقاربات بعض المحللين الذين حاولوا القيام بمقاربة مقارنة وعالمية بشأن ولادة الحداثة. في محاضرة له بعنوان «الحوار بين الشرق والغرب» (1955) عاد نيدلهام وأكد أن العالم الحديث قد بني من قبل العلماء والمهندسين. بقوله هذا يشير إلى ما يشكل خصوصية الغرب وإلى ما كان كونياً بالفعل. فأقسام الثقافة الغربية الكونية بحق هي، يقول نيدلهام العلم والتقنية الحديثة. لم تقدم أوروبا «علماً أوروبياً» بل «العلم»، العلم الكوني بحق. فالعلم هو الشيء الذي يمكن لكل بلدان العالم أن تتقاسمه. وعلى أوروبا أن تأخذ مكانها وسط «أخوية ثقافات متساوية». و«التفوق» الأوروبي في مجال العلوم والتقنيات هو ظاهرة حديثة العهد. لذلك نجد نيدلهام يدعو الأوروبيين الذين وقعوا تحت إغراء الإثنية المركزية إلى بعض التواضع. إن ما يشرح مشروع نيدلهام ـ وهذا مثير للاهتمام فعلاً ـ وما حاول أن يوصله إلى النجاح: العمل على تاريخ مبادلات ثقافية (علمية بشكل خاص) بين الغرب والشرق (الصين).

إقفالاً لهذا الفصل أعطي الكلام مجدداً لعالم الإسلاميات هدغسون، لا تأكيداً لأطروحتي من خلال إجماع الخبراء (حجة السلطة!)، بل إيحاءً بأن

التحليل المقارن قد يحمل نقاط التقاء بين أهل اختصاص على درجة عالية من الإطلاع وبين الراغبين في التخلي عن مواقف إثنية مركزية متخذة سلفاً. حدث التحول في الغرب، كما يقول هودغسون، إبان العصر الكلاسيكي، تحت وطأة اندفاع التقنية والعلوم التجريبية، وقد صار التحول بارزاً وظاهراً وبشكل فجائي عام 1800. إذ تميز الغرب عن بقية مناطق العالم (1974, t. III, p.180). بدأت الثورة العلمية مع النهضة، ثم تطورت في القرن السابع عشر. (راجع الفصول السابقة حول أكاديمية العلوم في باريس وحول الجمعية الملكية في لندن). ثمة رابط واضح بين تعدد الاكتشافات العلمية وبين الابتكار التكنولوجي. بدءاً من هذا العصر أصبح للابتكار في كل المجالات الثقافية قيمته، وشرعيته، كما أصبح إلى حد ما «مؤسساتياً». ثم إن هدغسون قد تحدث عن سيرورة «نشر تقنيات» أكثر اتساعاً وشمولاً من «التصنيع». إن ذلك ليس ظاهرة مادية، اقتصادية، أداتية. يتعلق الأمر بواقعة ثقافية، رمزية وإذا جاز استعارة مصطلح هدغسون نقول، أخلاقية. ثمة بعدٌ «أخلاقي» في الروح التقنية، وهذا البعد هو الذي ينتج شكلاً جديداً من أشكال الوعي: اللاشخصانية، تقسيم العمل، الفعالية المغفلة إلخ... فالعالمين العلمي والصناعي سيخضعان للسيرورة نفسها وللمعايير نفسها وللقيم نفسها.

إلا أن هذا «العالم العلمي» ليس إلا جزءاً محدداً من النظام الثقافي، حتى في الغرب. حتى في المجتمعات «الحديثة» جداً، لم يحل العلم مكان الدين، ولم تقضِ الخبرة التقنية على الإيمان. ودنيوية الثقافة لا تعني إطلاقاً نهاية الدين: بل تعني إنزواؤه في قطاع محدد جداً وسط الحياة الثقافية والعامة. وهذا ما قد ينطبق أيضاً على المجتمعات الشرقية المحكومة بشكل أوسع وبعمق أكثر بالدين وبالتقليد. إن «تغريب» العالم حتى لو ارتدى ذلك مجرد شكل «تحديث» ليس ظاهرة لا قيمة لها إطلاقاً، يمكن للحضارات الشرقية القبول بها ولو سلباً. إن القبول بالغرب (التغريب) رهان صراعات، ونقاشات وانقسامات...

الفصل الخامس

رفض المراقبة الغريبة

كون الغرب هو الوحيد الذي احتك بكل الحضارات الكبرى الأخرى، فهو من صار قادراً على القيام بمراقبة خصائصها، وقيمها وتاريخها وكل البنى الاجتماعية والسياسية التي تنطوي عليها. تمت هذه المراقبة غالب الأحيان عن بعد وبطريقة غير مباشرة: بشكل أساسي عبر أبحاث فيلولوجية وفي المكتبات الأوروبية، انطلاقاً من وثائق تم نقلها من الشرق عبر «وسطاء» (تجار، مبشرون، جنود). كما أن المراقبة قد اتخذت أيضاً (وهي تتخذ دائماً) شكل استقصاءات مباشرة، والمراقبة «على الأرض»، تبعاً لنمط إثني أو سوسيولوجي، ما يفترض وجود الباحث في الموقع، ووجوب إقامته في الحضارة التي يزمع دراستها.

تشكل الاستقصاءات الإثنية والسوسيولوجية جزءاً من المناهج التي تطبقها «العلوم الإنسانية»: فهي إذاً جزء مكمل لشكل النشاط الكوني بالقوة، والذي هو العلم، يتوازى ذلك مع علوم الطبيعة. إلا أن الظروف التاريخية التي ظهرت فيها وعدم التوازن الذي ظهر من خلال الممارسة (بين المراقِب والمراقَب، بين الأوروبي الذي يقوم بالاستقصاء والشعوب المحلية ـ الأهلية) قد قادت إلى ردات فعل وإلى الرفض. نرفض نظرة الآخر، لا لأنه غريب أو أجنبي وحسب، بل لأنه مراقب (بالكسر) مسيطر.

وفي حين أبدت كل الحضارات الآسيوية الكبرى في المرحلة الأولى من احتكاكها بالغرب، نوعاً من التشابه الملحوظ في ردة فعلها تجاه هذا اللقاء: روح انفتاح في غالب الأحيان، ورغبة في معرفة الآخر، الذي بدا تفوقه واضحاً: (لنتذكر مواقف: الطهطاوي، رام موهان روي، كانغ ياو فاي، فوكوزاوا)، فإن ردات الفعل قد اختلفت في الفترات اللاحقة، ولا سيما في الفترة الراهنة. إن المراقبة الإثنية والسوسيولوجية، وهي الشكل الذي ظهر حديثاً عبر الاستشراق قد صارت مقبولة بسهولة، خاصة من قبل أعضاء المجتمعات الشرقية أياً كان الأمر طوعاً أو إلزاماً. يرى البحاثة الغربيون أن وجودهم ليس مرغوباً به غالب الأحيان، وبالتالي فهم يجدون صعوبة في العمل الحقلي (على الأرض). ولكن وأحياناً وبما أن إقامتهم وسط المجتمعات التي يريدون درسها قد امتدت لسنوات طويلة ومع تقديرهم ومحبتهم لهذه المجتمعات فهم قد يعتبرون أحياناً جواسيس، فيؤخذون رهائن أو يقتلون (ميشال سورا في لبنان). إلا أن المجتمعات كلها لا تتشابه في ردات فعلها وبالتالي علينا الدخول في بعض التفاصيل.

الهند أو الانفتاح الكلي

بلغ عدد الاستقصاءات الإثنوغرافية والسوسيولوجية التي تناولت الهند حداً لا حصر له. بالنسبة للفترة التاريخية الحديثة ـ تلك التي تبدأ بعد العام 1945 ـ قام البحاثة الإنكليز والأميركان والفرنسيون والألمان بدراسات ميدانية تناولت مجالات مختلفة جداً ولكنها دارت حول بعض المحاور الكبرى: القبائل والطبقات التي يقال عنها «متأخرة»، نظام القرى الهندية الاجتماعي، نظام الطبقات أو التراتبية التقليدية. وفي هذا المجال أسس ديمون Dumont وبوكوك Pocock، ومنذ العام 1953 مجلة على قدر من الأهمية: (Contributions to Sociology)، والتي طبعت ملخصات عن الأبحاث، واستنتاجات ومقالات تأليفية إلخ. والاختصاصيون يعرفون جيداً أسماء مثل: J.H. Hutton، F.G. Bailey، K. Gough، R. Redfield، M. Singer، V. Eldwin، von Fuhrer-Haimendorf، وسواهم. ومن المؤلفات التي أصدرها بحاثة غربيون لن أذكر ـ وعلى سبيل المثال، إلا الاستقصاءات الشهيرة فقط أثبتها كما يلي:

- MacKim Mariott (dir, de la publication), Village india, 1955;
- F. G. Bailey, Caste and the economic frontier, 1957;
- F. G. Bailey, Tribe, caste and nation, 1960;
- A. C. Mayer, Caste and kinship in Central India, 1960;
- E. R. Leach (dir.), Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan, 1960;
- André Béteille, Caste, class and power, 1965;
- André Béteille, Castes: old and new, 1969;
- Louis Dumont, Homo hierarchicus, 1966.

لم تكن الهند وحدها من خضع لدراسات إثنية بهذه الوفرة من قبل أهل اختصاص أوروبيين أو أميركيين، بل إن الهند قد اجتفت ومنذ وقت مبكر النظرة الإثنولوجية، ذلك أن عدداً وافراً من الأنتلجنسيا الهندية قد تحول إلى الدراسات الإثنية ومنذ بداية القرن العشرين. أولهم وأكثرهم شهرة هو سارات شاندرا روي (1871 ـ 1942)، «أب الإثنولوجيا الهندية». منذ عام 1921 أسس المجلة الإثنولوجية «Man in India» متأسفاً وفي العدد الأول منها من فقر الإسهام الهندي في هذا المجال. قاد وطبع العديد من الاستقصاءات بين عامي 1912 و1937، خاصة حول القبائل وحول الطبقات التي تعتبر متأخرة أو متخلفة. قام عدد آخر من الإثنيين بمتابعة البحث ببراعة. تابع هؤلاء دراستهم في لندن عامة، تبعاً لقوانين الدراسات الإثنية الأكثر صرامة. من هؤلاء S.C. Dube، الذي أصدر عام 1955 دراسة عن القرية الهندية. أما أشهر علماء الإنثربولوجيا الهنود فهو S.N. Srimivas، دون نزاع، الذي دأب على تحليل ما أطلق عليه اسم «سنسكريتية» الطبقات الدنيا (تحصيلهم لأعراف وقيم الطبقات العليا). قام بوضع العديد من الدراسات حول المجتمع الهندي ومنها:

- Religion and society among the Coorgs of South India, 1952.
- India's Village, 1955.
- Caste in modern India and othe enays 1962.
- Social change in modern India 1966.

يمكننا بعد ذلك التركيز على العديد من المؤلفين وعلى مجالات متعددة من الإثنولوجيا الهندية. أكتفي هنا بقول بضع كلمات عن ميلتون سنجر، لأهميته أول الأمر، ولاختلافه ثانياً عن زملائه الذين كرّسوا دراساتهم في الأبحاث

الميكرو ـ سوسيولوجية التي تناولت التقليد غير القابل للتغير، أما هو فقد تناول الدراسات الماكرو ـ سوسيولوجية والماكرو ـ ثقافية معالجاً التغيرات في المجتمع الهندي. لقد أشرت أعلاه إلى سنجر، إنه إنثربولوجي أميركي عمل في منطقة مدراس. (راجع أبحاثه الصادرة عام 1972). بوصفه عالماً إثنياً، أراد سنجر أن يكمل المقاربة الاستشراقية الكلاسيكية (النصية، والفيلولوجية) بالمقاربة السوسيولوجية والإنثربولوجية (عمل حقلي، تحليل «سياقي»، بحسب عباراته بالذات). على الجملة، أراد سنجر أن يكمل تحاليل رينو بمقاربة سرينيفاس أو ديمون. لقد أراد أن يحيط وبنظرة واحدة بـ«نصوص» الثقافة العليا، والثقافة الشعبية، «التقليد الكبير» الذي أشار إليه أستاذه رميرفيلد، و«التقليد الصغير» الخاص بالثقافة الشعبية وبأبناء الطبقات الدنيا. عرف سنجر أعمال المستشرقين الأميركيين (فون غرينباوم عن الإسلام، وأعمال A. Wrigt و C. Wagley عن الصين). لقد وصف الموقف المعقد الذي رزح تحته البراهمة المتثاقفين، الذي نشأوا على الدراسات السنسكريتية التقليدية وعلى المناهج النقدية الغربية. بعضهم كان حداثوياً بصراحة؛ لكن البعض الآخر ظل تقليدياً، أو آخذاً بالهندوسية الجديدة، مبشراً بالعودة إلى النصوص القديمة وإلى الأرثوذوكسية. تنشر وسائل الإعلام، كما يقول سنجر، ثقافة دنيوية. لكن الهند كانت ومنذ قرون طويلة ثقافة تتركز على الحدين: من هنا كان لاستقلالية القطاع الدنيوي والعلماني صفته الإشكالية.

دراسة العدو عن بعد: من اليابان إبان الحرب، إلى «الساهرين على الصين»

ما بين 1941 و1945 قامت حرب مبالغ فيها، بين اليابان، الأمة التي لم تكن قد انتمت إلى التقليد الثقافي الغربي بعد، والطامحة لبناء «آسيا الكبرى» (والتي يقال لها أيضاً دائرة المشاركين في الرخاء الآسيوي) وبين الولايات المتحدة التي تحولت لتكون القوة الغربية الأولى. تفترض الحرب وجود تجميع الحد الأقصى من المعلومات عن العدود وتحليلها. استتبع الانتصار الأميركي. معرفة معمقة بحضارة تختلف بوضوح عن حضارة الولايات المتحدة. فقد وضع المختصون الأميركيون باليابان والخبراء الآخرون بتصرفهم العديد من الوثائق

حول اليابان، تاريخها، ثقافتها إلخ. . . منذ انفتاح اليابان في عصر الميجي طبعت العديد من المؤلفات في الغرب مع وجوب الحذر من تناقض المصادر وتعقيد الثقافة اليابانية التي تمجد في آن واحد «الأقحوان» و«السيف». شعرت السلطات اليابانية والعسكرية بالحاجة لاستكمال معلوماتها بأعمال ذات نمط «إثني». ففي عام 1944 وجدت الإثنولوجية روث بنديكت، وقد كانت معروفة بأعمالها المقارنة حول المجتمعات «البدائية»، نفسها تجاه دراسة اليابان مستخدمة تقنيات سبق لها أن استخدمتها في دراسات سابقة. فالانتقال إلى الدراسة الحقلية كان شيئاً مستحيلاً. لذا لم يبق له سوى تطبيق «النظرة الإثنولوجية» على اليابان انطلاقاً من مادة جمعتها إبان دراساتها السابقة.

فالواقع أن العديد من المهاجرين اليابانيين قد تواجدوا في الولايات المتحدة، وهم كانوا تربوا في اليابان، وكان من السهل إجراء تحقيقات معهم. من هنا كان بالإمكان استكمال المقاربة الإنثربولوجية بالمقاربة التاريخية، مع الاستعانة بالأرشيف الذي قدمه باحثون آخرون. ثم إن روث بندكيت قد استعانت أيضاً بأدبيات موجودة في اليابان إذ استعانت بالعديد من الأفلام اليابانية (أفلام دعائية، أفلام تاريخية، محليات إلخ). أجرت مقابلات مع مهاجرين يابانيين خاصة بعد أن عمدت لجعلهم يشاهدون هذه الأفلام. فكانت حصيلة عملها الكتاب الشهير الذي حمل عنواناً هو التالي: (The Chrysanthenum and the Sword)، وقد طبع بعد الحرب العالمية الثانية (1946). لم يكن الكتاب مصدراً للتعليمات العسكرية، بل إسهاماً للإثنولوجيا لتزيد معرفتها باليابان، وبالمجتمعات الآسيوية على العموم.

بإمكاننا أيضاً أن نرى في الكتاب امتحاناً لنوع آخر، «الإثنولوجيا عن بعد». بعد الانتصار الأميركي في المحيط الهادىء ورغم اعتبار اليابان بلداً منفتحاً، فإن ثمة بؤر جديدة قد اشتعلت فيها الحرب، ثم كانت «الكتلة السوڤياتية» قيد الظهور، ومن ثم كانت الصين تأخذ طريقها للانغلاق على النظرة الغربية بعد العام 1949. من هنا وجدت روث بندكيت وزملاء لها نفسها وقد عهدت إليهم جامعة كولومبيا بسلسلة من الأبحاث تتناول 16 بلداً حول الثقافات

المعاصرة. لذلك استعانت بخبرة ما يزيد عن 120 شخصاً، من الصينيين والتشيكوسلافيين ويهود أوروبا الوسطى والفرنسيين والروس (ممن تركوا البلاد قبل العام 1917)، إلى جانب أشخاص قدموا من سورية وألمانيا والاتحاد السوڤييتي. عمدت الدراسة لإجراء مقابلات مع هؤلاء الأشخاص الذين اعتمدوا كمصدر للمعلومات: تم اللجوء إلى مشاهدة الأفلام والاستعانة بالآداب الشفوية أو المكتوبة (خرافات، فولكلور). أسهم إثنيون وسياسيون على جانب من الشهرة في استكمال هذه الأبحاث الاستقصائية ومنهم: غريغوري باتسون، روث بندكيت، جيوفري غورر، ناتان لايتس، رودا ميترو، مرتا ولفشتاين، وقد توج العمل بكتاب صدر عام 1953 حاملاً العنوان التالي: (The Study of cultures at a distance)، وكان بإشراف كل من مرغريت ميد وروودا ميترو. تضمن الكتاب جزءاً منهجياً أجاب على السؤال التالي: كيف ندرس مجتمعات لا تخضع للمراقبة المباشرة ولأسباب مختلفة؟ من هذه الأسباب، الحرب (وهذه حالة اليابان وألمانيا ما بين 1941 ـ 1945)؛ الحواجز التي تضعها السلطات الأجنبية تجاه الرحلات وإجراء الاستقصاءات (وهذا ينطبق على الاتحاد السوڤييتي والصين الشيوعية). عمد الكتاب آنئذٍ إلى نوعين من الحلول البديلة، الاستعانة بمعلومات (من لاجئين، مهاجرين، منفيين ومسافرين)؛ الاستعانة الأكثر كلاسيكية بالنصوص المختلفة (الأرشيف والنصوص الأدبية إلخ).

حتى العام 1979، تاريخ اعتراف الولايات المتحدة بالصين الشيوعية، ظلت الصين مقفلة إلى حد ما بوجه كل دراسة حقلية يقوم بها مراقبون غرباء. لذا توجب دراسة الصين عن بعد عبر «المنظار» الذي تأمن في هونغ كونغ. اقتصرت المادة التي تم الاستعانة بها على ما يلي: تحليلات «الساهرين على الصين» العلماء بالصين المقابلات مع المهاجرين (أو مذكراتهم ورواية سيرتهم الذاتية)؛ حل رموز الصحف الصينية الرسمية في بكين (الشعب اليومية، والعلم الأحمر إلخ). كانت حدود مصادر المعلومات هذه عديدة. فالعديد من الوثائق كانت تصنّف بوصفها وثائق سرية. والصحافة الرسمية كانت تخضع لنوع من التشفير (كان لا بد من تفسير الملاحظات في أسفل الصفحات مع عناية خاصة). فالصحافة الصينية بأكملها كانت ـ وما زالت ـ تخضع لرقابة الدولة. من هنا

ضرورة الوصول إلى مصادر أخرى. من هنا كان على «الساهرين على الصين» تفسير النتاج الفني الصيني، اللوحات، الإعلانات، الأفلام، البث التلفزيوني، الرسوم واللوحات الإعلانية. . .

كان بإمكان الذين يرقبون الصين، وهم نسبياً على مسافة منها، اللجوء أيضاً إلى مصادر إثنية، حتى لو كانت قديمة لبضع سنوات: مثل الاستقصاءات التي طالت الصين، إبان فترة انفتاحها في ظل حكم كو ـ مينغ ـ تانغ. من هنا كانت العودة إلى إعادة قراءة الاستقصاءات النادرة التي أجريت ما بين 1930 و1940 من قبل علماء إثنيين سواء كانوا من المحترفين أم لا.

تلك كانت حالة Ting Hsien. والدراسة التي تناولت الجماعة الريفية في شمال الصين والتي نشرت عام 1954 (Sidney Gamble 1974). يتعلق الأمر بإحصائيات (أجري أولها عام 1918) أجريت في إحدى القرى، وقد ترافق ذلك مع عمل تربوي شعبي وتقديم المساعدة للسكان الريفيين. جمعت مادة جديدة ما بين 1926 و1933 ونشرت النتائج بلغة صينية وفي أجزاء ثلاثة صدرت ما بين 1933 و1936. هذه الاستقصاءات القديمة نسبياً تمت كما نرى في أوج حكم كو ـ مينغ ـ تانغ. بعضها كان أكثر حداثة وقد أجريت إبان فترة المناوشات مع الحكم المركزي لحظة كانت الفرق الشيوعية تفرض رقابتها على العديد من المناطق. أجريت بعض الاستقصاءات إذاً في هذه المناطق الحدودية. أرض لا أحد المتنازع عليها. علماً أن بعضها كان تحقيقات ووثائق تاريخية. مثل الثورة في قرية صينية الذي نشره كل من إيزابيل ودافيد كروك (Crook). إنها تلخيص استقصائي بدأ العمل به عام 1947 في عز الحرب بين أسرة كو ـ مينغ ـ تانغ والشيوعيين على منطقة تتنازعها القوتان. ثم الاستقصاء في منطقة حررها الشيوعيون، الذين طلبوا من الكتاب تقديم توثيق يتناول متن ونتائج أبحاثهم. بعد أن تم القبول بهم من قبل السلطات الشيوعية، مثل الكتاب أمام قادة «القرية» بوصفهم «أصدقاء أجانب أتوا للاستعلام عن المناطق المحررة (ص: VIII). عامل أهل القرية المؤلفين بطريقة دمثة، وقد استجاب هؤلاء لكل أسئلتهم. وقد تسنى لهم عام 1948 معاينة الإصلاح الزراعي على الأرض».

لا تقف القصة عند هذا الحد. فالمؤلفان ظلا في بكين حيث أصبحا من

المعلمين، كما تسنى لهم القيام برحلات متعددة داخل الصين. وقد سمح لهم بالعودة إلى القرية صيف 1959 وصيف 1960. كانت القرية قد تحولت إلى «كومونة شعبية». كان التقرير الاستقصائي مناسباً جداً للسلطات الشيوعية. إذ يسجل التطور الحاصل ويركز على الإرادة التي بذلت للقبول بالتحولات. ثمة استقصاء آخر من النمط نفسه أجراه وليم هينثون حول الثورة الشيوعية في قرية صينية (Fanchen). وقد عرفت هذه الدراسة الميدانية نجاحاً في الغرب حيث نشرت (1966). هنا أيضاً لم يتجاوز الأمر دراسة تمت تبعاً لاستقصاء سابق جرى عام 1948، في قرية تتبع أقليم شان ـ شي، ما بين بكين والنهر الأصفر. حضر هينثون إلى القرية على ما يبدو وسط فريق كلف العمل على الثورة الزراعية. مع إجادته للغة الصينية، فقد استعان أيضاً باثنين من المترجمين، فلغة السكان كانت لغة محلية. «تابعت في هذا الكتاب هدفاً محدداً: إبراز ماهية الثورة المناهضة للامبريالية وللاقطاعية» (1971, p.728).

مع الاستقصاء الذي وضعه جان ميردال نصل إلى نمط آخر من الأبحاث، كما نقع على أحوال تاريخية وإيديولوجية مختلفة. فالحكم الصيني قد ثبت إقدامه في الصين. ومع بقائه منغلقاً على الأبحاث الأجنبية، فهو عمد وإن بالقطارة على إعطاء إقامة والسماح بالبحث الميداني لبعض الأجانب «المميزين». عام 1964 (1963 للطبعة الأصلية بالإنكليزية) صدر كتاب جان ميردال، قرية في الصين الشعبية. وهو اقتصادي سويدي حصل عام 1962 على إذن بالمجيء إلى الصين، مع مساعدة له لدراسة إحدى القرى. وقد اختارا بحريتهما، على حد قولهما القرية موضوع الدراسة والواقعة إلى الجنوب من يونان والتي قامت «بثورتها» حتى قبل وصول فرق ماو. وكانت قبل ذلك بسنوات قد استقبلت إدغار سنو (Snow). ظل الباحثان فيها لمدة شهر، وقد سكنا في منزل يخصص للسلطة عادة. قام اثنان من المترجمين بمساعدتهما. أخذ ميردال بآراء الفلاحين الذين خضعوا للاستجواب معتبراً إياها بمثابة نماذج دالة على «الرأي العام». وظل سؤاله مرتبطاً بمدى عفوية هذه الآراء. إلى أي مدى يشكل ذلك انعكاساً بسيطاً للإيديولوجية الرسمية؟ إن الأمر برأيه لا يتجاوز ما نجده في بلدان أخرى. أصر ميردال على عدم اعتباره ضيفاً على الحكومة الصينية، وإن الرحلة قد مولت من

ماله الخاص. ومع ذلك فقد أضاف أنه تلقى العون من قبل «اتحاد الشعب الصيني من أجل العلاقات الثقافية مع الخارج».

عام 1969 أصدر جان ميردال وغون كسل (Gun Kessle) كتاباً بعنوان: الصين، ثورة قارية. والواقع أن الدراسة تناولت القرية نفسها مجدداً (بعد سبع سنوات من الإقامة الأولى) ولكن أثناء الشهور الأخيرة من الثورة الثقافية. انتقد الكاتب التقارير الصحافية التي نشرت في الغرب حول هذا «الحدث». فالتقارير هذه، برأيه، ليست صحيحة: إنها دعاية جرى تحضيرها في هونغ كونغ أو في موسكو، في تايبيه أو في واشنطن. ثمة تحريف للمعلومات، كما يقول، ثم لأسباب سياسية. والمعطيات التي تقدمها دوائر المعلومات لا يمكنها أن تحل مكان المعلومة (الحقة). استمرت الدراسة الاستقصائية لأسبوعين. «بإمكان القارىء أن يقول، إن عندي أحكاماً مسبقة تجاه الصين والثورة، صحيح أن لدي حكماً مسبقاً ملائماً!». (ص: XIII). بكل الأحوال حاول ميردال تبرير الحدود التي تفرض على التقاط الصور في الصين بقوله إن ذلك يسري على الغرب أيضاً.

عام 1979 بعد زمن قصير من موت ماوتسي تونغ (1976)، سمح لبعض الإثنيين والسياسيين الغربيين بزيارة الصين وإجراء دراسات حقلية، حتى وإن خضعت لرقابة السلطة. وقد توصلوا إلى نتيجة مفادها أن انغلاق الصين إبان حقبة ماو، مشابه لما تم في الحقبة الامبراطورية. «خلف الثرثرة الثورية كانت «الروح الصينية» أكثر واقعية من أي وقت آخر»، (Guillermaz 1979, p. 739).

اليابان المعاصرة أو الانغلاق اللامرئي

عديدة، بل لا حصر لها، هي التحقيقات والأعمال والتحليلات التاريخية التي تناولت يابان اليوم. فحدودها مفتوحة كلياً، لكل مراقب محترف أو هاوٍ يريد زيارتها ونقل انطباعاته إلى جمهور غربي يتعطش باستمرار لمعرفة المزيد عن امبراطورية «الشمس ـ الشارقة». ظاهرياً، لا تضع اليابان حاجزاً يحول دون مراقبتها من الخارج. ومع ذلك فقد تكون المظاهر خادعة. هذا ما أوحى به

مثقف ياباني، أوميساو تاداو (1973) الذي حاول تقديم أفكار توضح الموقف الدولي موقف اليابان الدولي بعد مئة وعشرين سنة من عصر الميجي.

في الوقت الذي تظهر فيه اليابان فائضاً بنيوياً في تجارتها، فهي تخسر فيما يخص مجال المعلومات، أي إنها «تمثل فائضاً واضحاً في مجال الواردات» (1983, p.122). «فمنذ عصر الميجي لم تقم اليابان بأكثر من استيراد المعلومة العلمية الواردة من أوروبا أو من أميركا». قبل دخول اليابان المجموعة العلمية العالمية، كان على كل البحاثة من المستوى العالي السفر إلى الغرب. أما الآن فلم يعد السفر ضرورة مطلقة: «فالدراسة في الغرب لم تعد طريقاً للصعود في المؤسسة العلمية» (ص:130). من الآن وصاعداً لم يعد العالم الياباني ملزماً بمعرفة لغة أجنبية ليحصل مستوى علمياً رفيعاً. بل إن العديد من البحاثة اليابانيين أصحاب المستوى الرفيع لا يعرفون عملياً لغة أجنبية. ومع ذلك فإن أوميساو تاداو قد نادى بانفتاح أكبر، يسافر اليابانيون حالياً وبأعداد متنامية إلى الخارج، لمعرفة العالم بشكل أفضل، أو لمجرد السياحة، أو كأعضاء في جماعات ثقافية هامة. لقد صاروا قوة اقتصادية ما يساعد على الخروج من عزلة استمرت أكثر من ألف سنة. بالمقابل، يجب على الباحثين الغربيين أيضاً القدوم إلى اليابان بأعداد وفيرة، وأن تنفتح اليابان أمام موجة العالمية الآتية من الغرب، لا على سبيل الاستعلام، بل بشكل سواح من الخارج وبحاثة وخبراء أخصائيين في الشؤون اليابانية. ومن الضرورة بمكان أيضاً، بل من الملح أن يكون للبحاثة اليابانيين وللمثقفين حضور أكبر على المسرح العالمي، بهدف تأمين عرض أفضل للذات، لليابان.

نجد في اليابان نوعاً من الإفراط في «نظام الاستقبال»، و«تعطشاً للبث». ربما يعود ذلك بحسب المؤلف إلى عواقب زمن انغلاق اليابان: «فاليابان تجذب بقوة هائلة كل ما يحيط بها، دون أن ترسل أية إشارة بث. . . فكيف ندهش إذ اعتبرناها شريكاً مقلقاً؟. . . إن الرسائل التي تبث من اليابان ضعيفة جداً إلى حد أنها بالكاد تسمع. . . إن بلدنا بمثابة قدح أسود بالكاد يمكن ملاحظته من الخارج». اليابان متواضع وهو يحاول فهم الآخرين، ومع ذلك فهو يرفض أن

يكون مفهوماً من قبلهم: «كل معلومة تستورد من الخارج تعتبر في اليابان بمثابة فائدة، وكل معلومة متروكة هي خسارة. وكل بث لمعلومة يعتبر بالنسبة لهم مفخرة». ذلك أن الثقافة اليابانية تدين التباهي بالذات وتجعل من التواضع فضيلة. على الجملة، لا تعتبر الثقافة اليابانية ثقافة وثنية، فهي لا تعرف إطلاقاً التبشير لحساب الخارج (وهذا ما يجعلها مناقضة تماماً للغرب المسيحي والإسلام ويقربها من بعض النزعات في اليهودية). «حالياً، لم يتكون عندي انطباع بأن للغير رغبة عارمة في معرفتنا. . . واليابانيون المحبون للثرثرة فيما بينهم، يعيشون في بلد مقفل فعلياً، خاصة فيما تعلق بخروج المعلومة نحو الخارج» (ص: 150).

لا شيء في الثقافة اليابانية يسهم من الناحية العملية في تصدير الأفكار والمعلومات. علينا، يقول أوميساو، إصدار مجلات علمية يابانية بلغات غربية. ذلك أن اللغة اليابانية، واقعاً، ليست لغة تواصل عالمي. إذا أخذنا المقالات العلمية مادة قياس فإن اللغة اليابانية تأتي بعد الإنكليزية والفرنسية والأسبانية والروسية: وهي لا تستخدم عملياً إلا في نقل الأفكار داخل اليابان: ولا تستخدم إطلاقاً في نقلها إلى الخارج، ومن الضرورة بمكان أن يستخدم العلماء اليابانيون اللغة الإنكليزية، إلى جانب لغات أجنبية أخرى، لإقامة علاقات علمية.

يعتبر العالم كله اليابان بلداً محيراً ويصعب فهمه. على اليابان إذاً أن تطور شبكة بث قوية تجاه الخارج؛ عليها إقامة حوار لا انقطاع له مع العالم. يجب إصلاح اللغة اليابانية، ما يسهل على الأجنبي حسن تعلمها وبأعداد كبيرة. مع كل ما قيل، فإن أوميساو يعي تمام الوعي صعوبة تطوير الاحتكاك ما بين الثقافات. الثقافة ثروة يمكن تصديرها نسبياً (يسهل نسبياً نقلها). أما الحضارة فعلى العكس، من الصعوبة بمكان أن يصار لتصديرها. تنتمي التكنولوجيا إلى مجال الثقافة؛ لذلك يمكن تصديرها، واستيرادها ويسهل الانتقال بها بين المجتمعات. خلافاً لذلك إن النظام الكلي والحضارة شيء من ذلك، لا ينتقل بالطريقة نفسها. لا يمكن لليابان أن تصدر نفسها بوصفها حضارة، إن ذلك ليس هدفاً لها. فالحضارة اليابانية ليست معروضة للبيع في السوق العالمي: «ما يجب

الاحتفاظ به بكل ثمن، إنه الحضارة اليابانية أكثر من الثقافة... إن المعلومة التي علينا بثها دون تأخير، هي المعلومة المتعلقة بالحضارة اليابانية» (1983, p.157). على العموم، يجب أن تنفتح اليابان بطيبة خاصة أمام نظرة الأجانب الفضولية، وهي فضول ليس سيئاً أو متطفلاً بكل الأحوال: «إن عدد الأجانب الذين يزورون اليابان ليس كبيراً جداً... لذا يجب أن يتضاعف عدد الذين يزورونها ويرونها» (p.158).

لذلك يعتبر أوميساو تاداو مثالاً للمثقف المدافع عن انفتاح كبير، أو إذا صح القول المدافع عن «انفتاح آخر» لليابان. على اليابان أن تنفتح بطريقة أخرى تختلف عما جرى زمن الميجي. يجب أن يكون هذا الانفتاح «متبادلاً»؛ حيث لا يجب التوقف عند الذهاب لمراقبة الغير، بل يجب أن ينطوي الأمر على ترك الآخر يراقب. ذلك أن «العلاقات الدولية إنما تقوم أساساً على نزاع شرس بين حضارات مختلفة بطبيعتها» (p.158). وختاماً نقول، إن أوميساو قد ناضل من أجل ثقافة كوكبية، من أجل كونية تقوم على علاقات دولية أكثر تحرراً وأكثر اتزاناً.

الإسلام، والعلوم الاجتماعية و«العدوان الغربي»

رأينا أن المراقبة الحديثة للإسلام عبر الغرب، وما اصطلحنا على تسميته بـ«الاستشراق» قد بدأت في ظل ظروف غير مؤاتية بالنسبة للبلدان العربية - الإسلامية. كان «وصف مصر» حصيلة إيديولوجية للاجتياح البونابرتي لهذه المنطقة من العالم الإسلامي، والنتائج و«العلمية» أو ما هدفت إليه هذه النتائج لم تنسِ المثقفين العرب الظروف غير المتساوية التي أنجزت فيها، حتى لو كانت حركة القبول بالغرب، و«فرنسة» الثقافة المصرية قد حاولت الإيحاء بالعكس. بل في العمق، فإن حب فرنسا من جانب جزء من العالم العربي كان وللمفارقة، نتيجة الإخفاق الامبريالي لنابليون. لقد نسيت الأهداف التوسعية، ولم يتم الإبقاء إلا على الحداثة الثقافية الفرنسية.

ثم إن الشرق الأدنى (المشرق) ليس إلا جزءاً من العالم العربي. والسياسة

الفرنسية تجاه العالم العربي قد تحولت مباشرة بعد حروب نابليون نحو الجزائر ثم لاحقاً نحو المغرب كله. بعد احتلال الجزائر، ثم مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والسيطرة الفرنسية على تونس والمغرب لم يعد الاستشراق الفرنسي لينفصل عن استعمار المغرب، هذا رغم استناده إلى فرنكفونية وإلى محبة لفرنسا تقومان على علاقات متساوية وعلى صداقة متبادلة بين الشرق الأدنى (لبنان ـ مصر) وفرنسا.

يقوم الاستشراق الغربي، مطبقاً على الشرق الأدنى، على جملة من الأبحاث الفيلولوجية والتاريخية، ما يشكل نتيجة مشتركة للمدارس الفرنسية والألمانية والإنكليزية. أما ما جرى تطبيقه على المغرب (أو على شمال أفريقيا كما كان يقال آنذاك) فكان احتكاراً خاصاً بفرنسا، وهو يقوم على نمط من المراقبة الإثنية والسوسيولوجية. في الجزائر ومنذ العام 1830 بدأت الدراسات الحقلية، مستندة إلى قوة إدارية وعلى قوة إلزامية يمارسها الجيش الفرنسي (راجع جاك بيرك 1956). هنا تأخذ الملاحظة أحياناً شكل انفتاح مصطنع بنظر الغرب، حتى إن بعض المثقفين العرب قد ساووا بينه وبين الاغتصاب الثقافي. توالت الاستقصاءات دون انقطاع من عام 1850 حتى العام 1950. بل إن أولها قد يعود إلى أعوام 1840، 1841 و1842. وعام 1853 بدأ ما يعرف بـ«الاستكشاف العلمي للجزائر». عام 1877 نشر الاستقصاء الذي اعتبر من كلاسيكيات علم الاجتماع والإثنولوجيا، القبيلة والعادات القبلية، لهانوتو ولتورني (وهما جنرال وقاضٍ، برنامج كلي!). ثم إنّ استخدام كتاب على درجة من الأهمية إن بصفة مصادر إثنية أو تاريخية، هذا بغض النظر عن عملهم وعن الإيديولوجية التي يحملونها: من ذلك كتاب E. Masqueray (1866) عن تشكل الحواضر، وهو بحث تاريخي ـ إثني حول المجتمع القبلي الجزائري؛ وكتاب R. Montagne، عن البربر والمخزن (1930) وهو عمل إثنولوجي خصص لقبائل المغرب. كان مونتان إلى حد ما ممهداً لجاك بيرك، وقد عمل في إطار السلم الاستعماري. أما أعمال بيرك واستقصاءاته فهي مع تميزها بكثافة وصرامة لا تضاهى فهي قد أجريت في زمن حروب التخلص من الاستعمار. امتازت أعمال بيرك بموضوعية باردة

ممزوجة برغبة متفهمة لمعرفة الغير، سواء في أعماله عن المغرب إبان الاستعمار (البنية الاجتماعية للأطلس ـ الأعلى 1955) أو عن المشرق إبان فترة الغليان (مصر: امبريالية وثورة، 1967).

بعد حصول البلدان على استقلالها، صارت الاستقصاءات أكثر ندرة؛ لقد صارت أقل ارتباطاً بالسلطة وذات سمة دولية. والمغرب (مراكش بخاصة) لم يعد «محمية صيد» خاصة بالإثنولوجيا الفرنسية. ثم إن صعود قوة الأصوليين قد جعل الاستقصاءات نادرة جداً، إن لم تكن مستحيلة كلياً. فإبان حرب الجزائر نجح ب. بورديو بالتعاون مع عبد الملك صياد بإجراء استقصاءات تناولت السكان الخاضعين لمحنة البؤس، والعنف والانتكاس الثقافي (Le deracinement 1964، أجري الاستقصاء عام 1960). أجريت استقصاءات ذات نمط إثنوغرافي في كل من تونس ومراكش وإن في سياق مخفف نسبياً: تراجع المؤلفات التالية:

- Chebika, Mutations dans un village du Magreb. J. Duvignaud 1968.
- Saints of the Atlas, E. Gellner 1969.
- Reflections on fieldwork, P. Rabinow 1977.

إلى جانب هذين الأخيرين (الأول إنكليزي والثاني أميركي) يمكننا اعتبار الأميركي غليفورد غيرتز إنثربولوجياً يمكن وصفه بعالم الإسلاميات، ذلك أن أعماله الحقلية قد امتدت من المغرب حتى أندونيسيا.

أما الاستقصاءات الإثنوغرافية عن الشرق الأدنى فكانت أقل عدداً ولأسباب تجدر دراستها. أشير مع ذلك إلى دراسة الأب هنري حبيب عيروت عن العادات والتقاليد عند الفلاحين (1938)، ودراسة بيرك بعنوان التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين (1957). وهكذا نرى استمرارية علم الاجتماع الفرنسي حول مصر. ومع ذلك فإن البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية حول الشرق الأدنى قد تحول ليصبح اختصاصاً أميركياً. لا سيما في مجال الدراسة الحقلية. عام 1920 تأسست الجامعة الأميركية في القاهرة وعام 1947 أسس الإثنولوجي الشهير رادكليف براون، الإنكليزي الجنسية، «معهد الدراسات الاجتماعية» في إطار جامعة جديدة في الإسكندرية. وفي أعوام 1950 درس العديد من الطلاب المصريين والأميركيين في «مركز الأبحاث الاجتماعية» التابع للجامعة الأميركية

في القاهرة. ثم قام العديد من الطلاب ومن المثقفين المصريين بمتابعة دراستهم في الولايات المتحدة. وبعد العام 1950 أصبحت مصر بالنسبة للباحثين أرضاً مميزة لإجراء الأبحاث. لكن وبعد ظهور الحركة القومية العربية، ثم لاحقاً (بعد 1980) ظهور الأصولية الإسلامية، اتهم الاستشراق الأميركي، ورغم سيطرته في الشرق الأدنى، بالتجسس حدث ذلك من قبل فئة من الأنتلجنسيا العربية، حيث جرى المزج بين العلوم الاجتماعية وبين محاولة السيطرة الثقافية الغربية.

يحدثنا ألان روسيلون، وهو باحث فرنسي يعمل في مصر عن «الشبهة التي تحيط بكل نشاط بحثي غريب في مصر» (راجع Intellectuels en crise dans l'Egypte contemporaine، في (Ketpel 1990, p.219 et Rechard (ed). عام 1982 أطلقت إحدى المجلات المصرية حملة عنيفة ضد برنامج البحث الموجه من قبل الجامعات الأميركية والممول من قبل وكالة المساعدات الأميركية. عرفت المجلة هذه البرامج بقولها: «إنها وصف مصر بالأمريكاني» فالوصف هذا لا يمكن اعتباره عملاً علمياً مجرداً، بل هو طبعة جديدة عن محاولات الاستعمار الفرنسية. أما وصف «مصر» الذي قام به علماء نابليون فقد اعتبر كفالة أخلاقية وعلمية سمحت بتوجيه أفكار الإمبرياليين من أجل غزو مصر.

كانت معظم بلدان الشرق الأدنى فيما بعد غرض الدراسات الاستقصائية التي قامت به السوسيولوجيا الأميركية. وفي غالب الأحيان كانت الدراسات عبارة عن دراسات إثنولوجية صرفة. ثمة دراسة استقصائية قد فتحت المجال لتشكيلة من المقابلات السوسيولوجية في العديد من بلدان الشرق الأدنى: أشير هنا إلى المؤلفات التالية:

- Daniel Lerner, The Passing of traditional society, Modernizing the Middle East (1958).

وإلى المصنفات التي ظهرت حوالي العام 1950، وقد قام بها باحثون محليون في بلدان مختلفة (تركيا، لبنان، الأردن، سوريا، مصر). واجه هؤلاء جميعاً أسئلة مشابهة تناولت الموقف تجاه «التحديث» ودور الإعلام في إنجازه (مع ما يترافق مع العلمنة والفردانية في المواقف). أحياناً، يقول لرنر، يتهم من يقوم بالمقابلات بالتجسس. ثم إن الاستقصاء قد سجل، عدا ما تمخض عنه من

نتائج حدثية تتناول الحقل الثقافي، صعود الحركة القومية العربية، ومعنى الهوية الإسلامية و«كراهية الأجانب».

من المصنفات الإثنولوجية التي قام بها باحثون أميركيون في الشرق الأدنى، أشير إلى مثلين اثنين. دراسة ريتشارد أنطون بعنوان Arab village، وهي دراسة بنيوية تناولت منطقة شرق الأردن (1962). أجريت الدراسة في قرية تقع شمال شرق الأردن (الضفة المحتلة، أو فلسطين حالياً) غير بعيد عن مرتفعات الجولان. وقد أجريت عام 1959 ـ 1960 في إطار قسم الأنثربولوجيا التابع لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارڤارد. عاد المؤلف أعوام 1963، 1966 و1967 إلى هذه القرية. وكان يدرس أثناء إقامته، حسب قوله، في الجامعة الأميركية في بيروت. أما الدراسة الاستقصائية الثانية فهي التي أجراها جون غوليك (Gulick) حول بنية التغيرات الاجتماعية والثقافية في قرية لبنانية (1995). وقد تمت الدراسة عام 1952 في قرية لبنانية، وبالتوازي أيضاً مع التدريس في الجامعة الأميركية في بيروت. وقد تمت أيضاً بمساعدة القسم عينه في جامعة هارڤارد. أجريت الدراسة تبعاً لما يقول المؤلف، في «ظل ظروف توتر دولي بالغ» وما كانت ممكنة لولا حسن ضيافة القرويين الذين لم يستقبلوا شخصاً غريباً وحسب، بل كان غريباً حتى في طريقة عمله، وهو يطرح أسئلة لا انتهاء لها». إن الدراسة الإثنية الحقلية لا توحي بوضوح شيء في العالم العربي: «منذ بداية الاستقصاء، كنت أشرح لسكان القرية إن الهدف من عملي هو إجراء استقصاء علمي يصب في مجرى التفاهم بين شعوب من أمم مختلفة» (ص: 8). كان الشرق الأدنى، كما يقول المؤلف (عام 1955) عرضة لسيرورة تثاقف واسعة، كما كان يتعرض لموجة من الثروات ومن الأفكار الآتية من الغرب. وفي الوقت نفسه لم «نكن نجد كراهية عامة وشاملة تجاه كل الغربيين» (ص: 16).

إذا قابلنا هذه الملاحظة، وهي تعود إلى العام 1950 مع ملاحظات قدمها روسيلون عام 1980 لوجدنا تحفظاً متنامياً في العالم العربي ـ الإسلامي تجاه اعتباره موضوع دراسة استقصائية من قبل البحاثة الأجانب، الغربيين في غالبيتهم. من الواضح أن مراقبة حضارة ما (الصين، الإسلام إلخ) من قبل بحاثة أجانب قد

طرحت مسألة تتناول شرعيتها بالذات. ألا يعتبر البحاثة جواسيس؟ وبأي حق يأتي هؤلاء «الأجانب» إلى «عندنا» يرقبوننا ويهتمون بطريقة عيشنا وعملنا وتفكيرنا؟ طرح [أنور] عبد الملك ومنذ العام 1962 هذا السؤال في مقال له حمل العنوان التالي: «الاستشراق في أزمة». وفي العام نفسه أبدى فون غرينباوم ملاحظة مشابهة، إذ اعتبر أن بعض الدوائر الإسلامية تريد أن يقوم المسلمون بأنفسهم بدراسة الإسلام (1962, p.470).

بعد سنوات من ذلك التاريخ، وفي نهاية دراسة طويلة حول التحولات في المجتمع المصري زمن عبد الناصر، أبدى جاك بيرك قلقه إزاء اعتبار السوسيولوجيا الغربية عدواناً ثقافياً، وإزاء هذا الانغلاق الواضح في بعض قطاعات العالم العربي ـ الإسلامي تجاه النظرة الغربية. لكن وبسبب اتساع نظرته المعتادة، وبسبب شجاعته الرائدة، أظهر مزيداً من التفاؤل ومن الصبر والتماسك. فإنهاء استعمار العالم، يقول بيرك، قد سجل ولادة «عالمية» جديدة، و«نظام جديد في الكرة الأرضية» خاضع لسيطرة الحضارة الصناعية. وعلى كل الحضارات، والإسلام بشكل خاص. أن تمارس «حواراً بين الخاص والعالمي، بين التاريخي والأصولي» (1969, p.13). كما ركز على خطر الانطواء. وخطر انغلاق الإسلام على نفسه. مبدياً تساؤله حول إمكانية قبول الإسلام لنظرة خارجية تلقى عليه؟ ثم وبالمقابل، هل يمكن للغرب أن يحمل عن الإسلام نظرة خالصة من الإثنية المركزية التي التصقت به غالب الأحيان؟ «هل يمكن كتابة تاريخ بلد مخالف لما هو عليه؟... على البحث في العلوم الإنسانية أن يحترم المجتمعات أو أن لا يحترمها. إنه بحث دولي. والباحث من الخارج وإذا كان في العديد من الجوانب مجحفاً على زملائه في الداخل، فهو يستفيد على الأقل من حسنة المسافة التي يقيمها معهم. أنا لا أقبل، لا بالاحتكار العلمي ولا بالمجال المحفوظ أو المحجوز».



5

القسم الخامس

إحراجات الكوني



الفصل الأول

عظمة الاستشراق وتبعياته

تطورت العلوم كلها عبر مواجهة بين ذات بشرية، بين باحث منقب مع موضوع عصي على الفهم. كانت العلوم كلها تقريباً وبمعنى ما وليدة سيرورة موضعة، بمعنى أنها استطاعت تحويل عنصر من عناصر الطبيعة، (أو الثقافة) إلى موضوع مراقبة وتعقل. لكن العلوم الإنسانية قد امتازت بخصوصية أنتولوجية: التماهي بين طبيعة الذات الملاحظة ـ الاستقصائي، الباحث والموضوع الملاحظ: «الأهلي» أو، لنتكلم بلغة أقل ضمنية، الفرد العضو في جماعة، في مجتمع. من هنا قد تقع الدراسة الاستقصائية الإتنولوجية أو الاجتماعية في خطر اعتبارها محاولة سيطرة، أو انتزاع ملكية، أو ألينة، وقد تخلق تالياً مواقف صراعية، حيث يكتسب الفرد (المجموعة) الخاضع للمراقبة شعوراً بتحوله إلى غرض سلبي، غرض معرفة غريب عنه أصلاً حتى من ناحية غائيته، وسيكون غريباً لاحقاً أيضاً حين يتم استخدامه لأغراض غير مناسبة له، بل خطيرة عليه.

تعتبر العملية العلمية بحد ذاتها، وبطبيعتها عملية موضعة لمعطى طبيعي أو ثقافي. وفي حالة العلوم الاجتماعية والإنسانية فقط، يخشى أن تفهم هذه الموضعة من قبل «الناس الموضوعات» باعتبارها عملية سلطة، أو إرادة قوة. في

إطار الدراسات الإتنولوجية وكذلك في علم الاجتماع، يعتبر الإنسان الخاضع للمراقبة عنصراً من ثقافة، من مجتمع، من حضارة ينتمي إليها ويتماهى معها، وبإمكانه أن يعتبر من يراقبه بوصفه ممثلاً لمجموعة أخرى، لثقافة أخرى ولمجتمع آخر حيث تبدو هذه كلها مناهضة له. والعلوم الإنسانية ـ خاصة ما يستدعي منها دراسات ميدانية ـ قد تتحول في بعض الظروف التاريخية والثقافية المليئة بالصراعات، إلى نظرة مهددة. ولقد عاينا مثل هذه الظروف في إطار الفترة الاستعمارية. فالعلم الأنثربولوجي الأفريقي أو الأميركي إذ حول وإن رمزياً الثقافات، التي قيل عنها، بدائية إلى موضوع تقصٍ ودراسة، قد فسر من قبل أعضاء هذه الثقافات باعتباره اغتراباً أتى نتيجة الوجه العقلي للسيطرة الاستعمارية. (راجع كتابنا الأنثروبولوجيا والاستعمار 1972) [وهو مترجم للعربية من قبل مترجم هذا الكتاب].

أما في إطار الإتنولوجيا الكلاسيكية فإن المسافة الثقافية الكبيرة جداً ـ العلمية والتكنولوجية ـ بين مجتمع يخضع للمراقبة وآخر يراقب، قد حالت دون المواجهة المفتوحة والعنيفة بين ثقافة ـ ذات (أو فاعل) وبين ثقافات ـ أغراض. حصلت المواجهة (الموقف الاستقصائي) بين الثقافات الشفوية «البدائية» وبين الحضارة الغربية، الحديثة، مدججة بتقنيتها وبقناعاتها اليقينية وبتفوق قوتها التي لا تجارى. والإتنولوجيا وإذا صح أنها كانت تعبيراً عن نظرة غربية، ومع وقوعها عرضة للنقد من جانب بعض مثقفي العالم الثالث، ولأنها كانت من عمل «أجانب» وبغياب كل تبادل فعلي، الإتنولوجيا هذه كانت عبارة عن نظرة الحضارة الغربية على هوامشها الثقافية، على «ثقافات» (بالمعنى الذي أراده بروديل) كانت تدخل دون أمل لها بالعودة في مدار هذه الحضارة، لا في مدار «حضارات» (بالمعنى الذي أراده توينبي، وهدغسون) يمكن أن توضع على قدم المساواة مع الغرب.

لكل هذه الأسباب، نادراً ما فهم المثقفون الغربيون، أو المثقفون المحليون الإتنولوجيا بوصفها تعبيراً عن صراع حضاري أو بوصفها مواجهة ثقافية. يختلف الأمر بالنسبة للاستشراق، إذ اعتبر التقاء بين دنيويات متعددة (في

حالة العلاقات بين المسيحية الأوروبية والإسلام) أو دنيوياً (في حالة انفتاح آسيا الشرقية) بين حضارات كبرى عالمية، وتحمل مزاعم كونية. إنه لقاء كان سلمياً أحياناً، قتالياً في أغلب الأحيان، حيث يعتبر الغرب بتفوقه التقني وبأخذه المبادرة باكراً ـ إذ هو المسؤول الأول عن الالتقاء اللامتساوي ـ بمثابة المعتدي الثقافي الذي يحاول التعويض عن خطيئته والتقنع، بل الأدهى، إنه يحاول استكمال سيطرته العسكرية والمادية بسيطرة عقلية وأخلاقية (علمية ورمزية).

السيطرة والاستقصاء

يعتبر الاستشراق، شأن الإتنولوجيا، نظرة ثقافوية، لكنه ظل أبعد من هذه النظرة، عرضة للمواقف، حيث اعتبرت نظرة المستقصي نظرة مستلبة، لأنها لم تكن نظرة متبادلة. يطرح العديد من الشرقيين في أيامنا سؤالاً مفاده، لماذا كانوا هم الموضوع الذي يراقبه المستشرقون الأوروبيون أو الأمريكيون، وليس العكس. يبدو السؤال واضحاً من جانب ما: فالاستشراق والنظرة الأحادية لم يكونا سوى الثمن، والتعبير العقلي عن لقاء لا مساواة فيه والذي حصل بين أوروبا وآسيا، بين الشرق والغرب. لأن أوروبا قد انطلقت إلى البحث ثم إلى السيطرة على آسيا، صار بالإمكان تشبيه الاستشراق بمشروع لا مساواة فيه، أو تشبيهه بسيطرة رمزية. إنها هذه الظروف التاريخية هي ما يفسر (أقله في جزء كبير) لماذا لم يكن الشرقيون هم من أتى لمراقبة الغربيين؛ ولماذا أسس الغربيون الاستشراق، ولم يؤسس الشرقيون «استغراباً».

يعتبر كتاب إدوار سعيد (1978) مقاربة نقدية ـ لا مواربة فيها ـ للاستشراق. من الضرورة بمكان، كما يخيل إلي أن نفحص حدود، وملاحظات المؤلف وما يتسم به من صفة غير كافية، أو غير ملائمة ـ فالمؤلف فلسطيني ـ مسيحي ـ سكن منذ فترة مراهقته الولايات المتحدة وهو قام بتدريس الأدب الإنكليزي في جامعة مرموقة. الاستشراق سلطة عقلية فكرية. الغرب هو الذي خلق «الشرق». بتحديد أدق، إن الشرق الذي يتحدث عنه الاستشراق ليس بالشرق الحقيقي: إنه «الشرق المتمثل»، أي المخترع، المموضع، الذي تم بناؤه. والاستشراق لا ينتج الحقيقة، بل التمثلات (ص:35). والاستشراق مركزي أوروبي، أي إثني

مركزي. إنه أبوي، متسامح بتعجرف، غالباً ما يظهر احتقاراً للشرق. إنه ثمرة تبادل غير متساو (ص:25). إنه بطبيعته تبادل لا مساواة فيه.

ثمة ترابط حميمي، يقول سعيد، ودائري بين الاستشراق والاستعمار. الاستشراق هو عقلنة، وتبرير للسيطرة الاستعمارية. فهو بمعنى ما، أثرها ونتاجها الرمزي. إنه الشرط الذي لا بد منه، الشرط الذي جعل الاستعمار ممكناً. رأى سعيد في غزو مصر شاهداً أكيداً على ما يقول، حيث استشار نابليون العلماء قبل بدء مشروعه، ومن ثم، وما أن تسنى له الانتصار حتى انطلق الاستشراق. قرأ نابليون مستشرقي القرن الثامن عشر، وقد استطاع في الوقت نفسه أن يجعل استشراق القرن التاسع عشر مزدهراً. بعد نابليون، والحملة على مصر تعرض الاستشراق لتحول جذري (ص:106). تغيرت موازين القوة بين الإسلام وأوروبا: وصارت لصالح أوروبا بشكل نهائي. أما ما تلا الغزو فكان شق قناة السويس، وكان ذلك لصالح القوى الأوروبية بشكل حصري، ثم كان احتلال الإنكليز لمصر. كان الإسلام وحتى العصر الحديث قوة عالمية مخيفة تهدد الغرب. لم تشكل الهند، ولا الصين خطراً على أوروبا (ص:93). ولا يشير سعيد إلى اليابان ولا ما تشكل من قوة عسكرية أو اقتصادية، ولهذه الأسباب فهو يستثني أيضاً الدراسات التي اهتمت بالصين والهند من حقل استقصائه. ولا يبقي إلا على الدراسات الإسلامية. وما أن يحدد الحقل المعرفي لما يعتبره «استشراقاً»، يعمد سعيد لتحديد جديد. إذ يميز بين الاستشراق العلمي الجامعي (مشيراً بشكل خاص إلى لين وجب) والاستشراق الأدبي، الاستشراق الخيالي، استشراق الرحالة الهواة (نرفال، فلوبير).

يفترض الاستشراق شرقاً ثابتاً، لا زمنياً، لا تاريخياً (ص:115). ولذلك فهو مهتم بشكل من أشكال «الجوهرية» إن لم نقل «العرقية». إنه حصرياً، أو بشكل أساسي، استشراق فيلولوجي، فهو لا يقوم على أبحاث تاريخية، سوسيولوجية واقتصادية. والنواقص هذه واضحة كما يقول المؤلف في الاستشراق العلمي، ويزداد حدة في الاستشراق الأدبي، حيث يشخصن الشرق عادة عبر «المرأة العربية»، المحظية الحسية والخاضعة، التي تقدم نفسها

مستسلمة لأهواء الرجل الأوروبي. بذلك يصبح الشرق موضوعاً سلبياً وغرائبياً، وتصبح المرأة ـ الغرض العربي تصبح رمزاً فيه. يركز سعيد بإلحاح على العلاقات المتعلقة بين الشرق و[الحياة] الجنسية/ الحسية الأوروبية (ص: 219 بشكل خاص): يشير هنا إلى كتابات دي نرفال وفلوبير وبريتون ولين في القرن التاسع عشر، وإلى كتابات جيد، كونراد موغهام في القرن العشرين.

بعد ذلك يضع سعيد خطاً فاصلاً بين «رحلات الحج» الأدبية «التي قام بها الرحالة، وبين شهادات العلماء والمبشرين والدبلوماسيين والموظفين الاستعماريين العلمية». قد يبدو الاستشراق الأدبي اختصاصاً فرنسياً. إذ لا مثيل إنكليزي للأعمال الشرقية عند كل من شاتوبريون، لامارتين، دي نرفال وفلوبير. أما بيرتون فموقعه في منتصف الطريق بين المستشرقين العلماء (ومنهم لين بحسب المؤلف) والرحالة الأدبيين الفرنسيين. تعلم بيرتون العربية وانتحل صفة طبيب مسلم من الهند (سبق له أن خدم مع الجيش الإنكليزي في الهند) وأدى مناسك الحج إلى مكة. وإذا ما انتقلنا إلى الاستشراق العالم، بإمكاننا القول على ما يرى سعيد، إنه قد امتاز بعدم المساواة وعدم التناغم بين الشرق والغرب. فالاستشراق بوصفه امتلاكاً فكرياً للشرق هو السابق/ المكمل للامتلاك الامبريالية. شكلت نهاية القرن التاسع عشر عصر الاستشراق العلمي الذهبي، كما كانت عصر الرحالة ـ الخبراء الذين كانوا عملاء سريين فعليين لدى القوى الأوروبية (بالمر، هوغارت، دوغتي، لورنس). إلا أن المستشرقين العلماء الكبار (غولدزيهر، ماكدونالد، بيكر، هورغرونجي، ماسينيون) قد أطلقوا، كما يقول سعيد، أحكاماً لا تتناسب والإسلام، كما تم استخدامهم كخبراء في مشاريع السيطرة والإدارة الامبريالية. (وهذا صحيح كلياً، فيما اعتقد). شكلياً يعتقد الاستشراق نفسه محققاً للوحدة بين الشرق والغرب، لكنه يقوم بذلك فعلياً من خلال إعادة التأكيد على تفوق الغرب من الجوانب التقنية والسياسية والثقافية (ص: 276).

يخالجنا أحياناً الانطباع بأن سعيد، يبذل جهداً ضائعاً إذ هو يستنتج من وقائع صحيحة نتائج خاطئة أو مبالغاً بها. من ذلك ما يؤكد عليه: «لا مجال لمقارنة حركة الغربيين نحو الشرق (منذ نهاية القرن السابع عشر) مع حركة

الشرقيين نحو الغرب». الملاحظة هذه صحيحة كلياً. أو لننظر في ملاحظته التالية: «قدر عدد الكتب التي تتطرق للشرق الأدنى المكتوبة ما بين عام 1800 و1950 بحوالي 60,000 كتاب؛ لا وجود لعدد تقديري لكتب شرقية تناولت الغرب» (ص: 334 ـ 235). ماذا نستنتج من ذلك، اللهم إلا القول بأن الغرب هو الذي ذهب لملاقاة الشرق، ومن موقع قوة، إذ تسلح بالمطبعة وبالمعارف الاستشراقية؟

مع قوله يتماثل الشرق لحضارة دون تاريخ، إلى طبيعة ثابتة، فإن سعيد قد اضطر للاعتراف للاستشراق ببعض التقدم إبان فترة ما بين الحربين: «من ستوك هورغرونجي إلى جب تغير الواقع على الأرض بشكل ملحوظ» (ص: 288). «والشرق لم يأخذ صورة الشريك وسط جدل وعي الذات الثقافي». وذلك يعود برأي سعيد «لدخول الغرب في مرحلة جديدة نسبياً من مراحل الأزمة الثقافية، وإحدى أسباب ذلك إنما تعود إلى ضعف سيادته المطلقة على بقية أجزاء العالم» (المرجع نفسه). إن تحرر العالم الثالث (باندونغ 1955) والتخلص من الاستعمار، قد أديا لضرب الاستشراق الكلاسيكي بشكل مرير، إذ كان استشراقاً امبريالياً أو منادياً بالامبريالية (ص: 124).

لنلخص ما أوردناه عن إدوار سعيد، وبصيغ قليلة مختصرة: كان الاستشراق رحلة إلى الشرق وكان بجذب الغرائبية فيه؛ كما كان عاملاً من عوامل السيطرة الامبريالية وشعوراً بتفوق جعله ممكناً. مع النظام العالمي الجديد الذي بدأ يرتسم الآن، ومع انتهاء السيطرة الغربية أصبح غرض الاستشراق ومشروعه مشروعاً إشكالياً.

تكتسب تحليلات سعيد أهمية خاصة، سواء بما سكتت عنه أو بما أفصحت عنه عبر مضمونها الواضح. لهذا فهو يستثني الاستشراق الألماني من دراسته الاستقصائية، دون إعطاء أسباب لذلك، إلا لأن هذه الحالة هي على تعارض أكيد مع أطروحته الأساسية: فالاستشراق الألماني لم يتأسس على امبراطورية ما، ثم إنه كان استشراقاً «عالماً» بشكل حصري: لقد خلق شرقاً «عالماً» لكن دون أن يكون [الشرق] فعلياً كذلك (؟). بكل الأحوال، حتى الاستشراق الألماني قد شكّل نوعاً من السيطرة الفكرية الأيديولوجية إذ أقصى

الدراسات الفيلولوجية من مجاله (!) التفسير والدراسات النوراثية (!) ينتابنا شعور بأن المعرفة أو إرادة المعرفة بعبارات فوكو هي الخطيئة التي اقترفها الاستشراق. «بوصفه أداة ثقافية يعتبر الاستشراق عدواناً. نشاطاً حكماً، وإرادة معرفة وعلم». ينتابنا هنا شعور بسؤال سعيد عن الخلل في ذلك؟ إذ لا يميز سعيد بين السلطة العابرة (سلطة أوروبا) وما يرتبط بإرادة المعرفة التي تعتبر سبباً في إيجاد العالمية الثقافية. ولذلك يعتبر أن خطاب الأوروبي عن الشرق عرقي بطبيعته امبريالي وإثني مركزي «الاستشراق عقيدة سياسية فرضها الغرب الآن الشرق كان آنذاك أشد ضعفاً من الغرب» (234).

استشراق (واحد) أو (عدة) استشراقات

في الواقع ثمة استشراقات عديدة إلى جانب استشراق واحد. ثمة عدة استشراقات نظراً لوجود حضارات غير غربية مختلفة. وثمة استشراق واحد لأن كل هذه الحضارات قد نظر إليها عبر رؤية حضارة واحدة، حضارة أوروبا. وهذا ما يطرح سؤالاً مزدوجاً. أولاً خصوصية كل من هذه الحضارات الشرقية: في أيامنا نجد أن كل المستشرقين قد تخصصوا بحضارة ما: لا وجود لمستشرقين «عامين»، بل لدارسي الإسلاميات، أو لمختصين بالدراسات الهندية أو الصينية أو الإيرانية أو اليابانية أو التركية، وإلخ... ثم ثمة أسباب ما زالت تحملنا على التحدث عن «الاستشراق». بعد ذلك أساساً للاحتكاك الذي أقامته هذه لا فيما بينها بل كل منها مع الغرب الذي تفهمها انطلاقاً من مفاهيمه ومن صوره الخاصة به. يتيح ذلك لنا أن نفهم، وإن تجنبنا ذلك بسرعة، السبب الذي جعل الغرب يتحدث عن جمود الشرق، وهذا ما نسبه سعيد للمستشرقين. مما لا شك فيه أن الحضارات على اختلافها كانت عرضة للتغير وللتاريخية، وإن جمودها ليس سوى مجرد وهم. والتاريخية مفهوم تطرق إليه لفي ستراوس (1952) بكل حدة، إذ لا وجود إلى حركة بذاتها، وإن إدراك ذلك لا يكون إلا تبعاً لطبيعة التنقل وحركة الموضوع الخاضع للمراقبة، وتبعاً أيضاً لموقف المراقب المتحرك أو الثابت. لا وجود لمراقبة تغير انطلاقاً من نقطة ثبات مطلقة. وفي الحالة التي نحن بصددها، فإن فهمنا للجمود الشرقي ولسمة الحضارات الشرقية غير

التاريخية، إنما يعود للنظرة التي أطلقتها حضارة «تتحرك» وتخضع للعديد من التقلبات، بل لتحول أساسي على مجتمعات كان معدل الحركة فيها بطيئاً جداً. بل إن سرعة التنقل فيها كانت أدنى بكثير مما شهدناه في الغرب، ذلك أن نقطة المراقبة المتمثلة بالحضارة الأوروبية كانت ما بين الأعوام 1500 و1900 شديدة التحرك أو من طبيعة أخرى ما جعلها تتجه اتجاهات متعددة، إنها اتجاهات الحضارة الأوروبية، هذا ما يساعدنا على فهم، بل على تبرير ـ الخطاب الهيجلي عن الشرق الثابت، وعلى فهم الاختلاف الحاد بين نظرة المستشرقين الإنكليز والفرنسيين حول الهند والإثنية المركزية الأوروبية في القرن التاسع عشر. إلا أنه مع حركة التغريب/التحديث التي أصابت الكرة الأرضية والتي تظهر وإن بشكل استرجاعي وعابر شكل السيطرة على العالم، يمكننا التحدث عن «وهم بصري» يعود إلى تصور ما يحصل حين ننظر من جانب متحرك جداً إلى موضوع أو إلى جانب بطيء جداً. وهذا ما لاحظه توينبي (1934، ص:153). إذ كان كل الأوروبيين مع اختلافاتهم المتباينة قد نظروا إلى الآخرين نظرتهم إلى شعوب «أصيلة» إذ كان ذلك يشمل الإنسانية جمعاء، عدا الغربية بالطبع، إذ نظر إليها عبر نظرة السيطرة الأوروبية التي يغشوها الدخان، أو من خلال نظارات الموقف الاستعماري السوداء.

يعتبر إدوار سعيد كل ملاحظة بمثابة موضعة، ويرى أن الموضعة ليست إلا ألينة. وبذلك فهو هيجلي. بل هو يرى أيضاً أن المعرفة ليست إلا التعبير عن السلطة، والسلطة ليست إلا العنف والقهر. وبذلك يقترب من فوكو، الذي يستعير منه عباراته وإشكاليته العامة. لكن العودة إلى الإثنية المركزية تبقى أكثر إثارة، إذ تعتبر إدراكاً للألم أو إدراكاً للغير، وبالتالية فهي شرط إمكانية قيام الاستشراق. كانت الإثنية المركزية شرط ولادة الإثنولوجيا وولادة الاستشراق، إن الأمر لا يعدو مقارنة بين ممارسة، مؤسسة، أو عقيدة غريبة ومستغربة مع ما هو مألوف لدى المراقب، مع ما يملكه ويشكل جزءاً من هويته. وعلى الجملة، فإن الإثنية المركزية لا تشير إلى شيء آخر سوى الدهشة إزاء الغيرية الثقافية وإدراك الفوارق انطلاقاً من نقطة معيارية تعتبر مطلقاً أو سلماً للقياس والتقييم.

لذلك لا يدهشنا أن نرى سعيد يصاب بالدهشة إزاء الدهشة الغربية التي شكّلها الاستشراق عندما التقى مجتمعات الشرق وكذلك نصاب بالدهشة حين لا نجده يميز بين الدهشة السطحية التي تؤلف الغرائبية، أو نظرة السائح المعاصر، بل حتى نظرة الرحالة ـ العالم الأوروبي (وهذا ما عبرت عنه سخرية فلوبير بنقدها الذاتي إذ كتب: «المستشرق: رجل سافر مراراً»)، عن الدهشة الخلاقة، المتأملة، العالمة التأويلية التي شكّلها الاستشراق العالم. ربما كان الاستشراق نظرة عاجلة أطلقها مسافر عابر حساس كما كانت حالة لوثي إزاء الغرائبية والتقاط الفوارق الحادة (صورة المرأة الشرقية التي غالباً ما تتبادر إلى الأذهان). إلى ذلك علينا أن لا ننسى نظرة العالم الجادة والمطولة، ونظرة عالم اللغة والمؤرخ. فالاستشراق معرفة أو لنقل جملة معارف، وثمرة تجربة طويلة في تماسها مع حضارة أو لغة أو ثقافة أو قيم غريبة. قد يكون الاستشراق هو استشراق رنفال وفلوبير؛ إلا أنه أيضاً استشراق فولين ولين وغولدزيهر، جيب وبيرك. وما بين الاثنين ثمة استشراق هجين مثل بروتون، غوبينو وريتان. ومن الصعب أن نعتقد أن سعيد قد فكر بهؤلاء الأخيرين في نقده اللاذع. على العموم لقد خلط سعيد بين الاستشراق وبين الرحلة إلى المشرق. إذ يشير إلى مستشرقين من نوع خاص لا يعرفون عملياً شيئاً يذكر عن الحضارات التي يصادفون ولا اللغات التي المحلية التي تعود إليهم كالعربية والتركية والفارسية.

ومما يؤسف له أيضاً أن سعيد لم يميز إطلاقاً بين الاستشراق الألماني، وليد المعرفة التراكمية التاريخية واللغوية وبين الاستشراق الفرنسي أو الإنكليزي أو حتى الأميركي، وهو ما يمتاز بأبعاد سوسيولوجية. أشاد سعيد ببعض المستشرقين وبخاصة بماسينيون وبيرك ورودونسون ولاكوست. فهو يقابل ماسينيون مع جب الذي ولد في الشرق وهو الذي يعرف موضوعه من الداخل. في حين كان ماسينيون غريباً ولا يعرف الشرق إلا من الخارج. فهل نقول إن ماسينيون قد فهم الإسلام أكثر مما فهمه جب؟ ألم تكن مقاربة جب التاريخية والسوسيولوجية أكثر التقاء مع الإسلام الحالي من المقاربة اللاهوتية والتأويلية التي قدمها ماسينيون عن إسلام العصر الوسيط؟

إن الاستشراق ليس جملة معارف عقلانية متناثرة تضمها مدارس وطنية معينة (بريطانيا الكبرى، فرنسا، ألمانيا، الولايات المتحدة)، وقد اتخذ لنفسه موضوعاً، هو دراسة الحضارات (الإسلام، الصين، الهند واليابان) بل إن كل اختصاص استشراقي (الإسلاميات والدراسات الهندية أو الصينية إلخ)، هو بحد ذلك جملة من المعارف المتنوعة التي لا يمكن لاختصاصي واحد أن يلم بها جميعاً. فكل حضارة هي عبارة عن كلٍ اجتماعي ثقافي يمكن فهمه من زوايا وجوانب مختلفة، وعبر اختصاصات متمايزة: التاريخ السياسي، الأنثربولوجيا والعلوم السياسية. . . تركزت دراسة الإسلاميات عند غولدزيهر أو هورغرونجي على الإسلام باعتباره ديناً؛ أما هي عند بيكر وغرينباوم فدراسة للإسلام بوصفه حضارة ومجتمعاً. فكيف يمكن الخلط بين مقاربة ماسينيون الروحية مع مقاربة سوسيولوجية كما هي عند بيرك؟ وهل نعتبر مقاربة رينو المركزة على الدراسة الفيلولوجية للنصوص السنسكريتية القديمة مشابهة لمقاربة ديمون الأنثربولوجية حيث درس نظام الطبقات في المجتمع الهندي؟ هل تتحدث هذه الاختصاصات عن العالم نفسه؟ وماذا عن الدراسات الصينية التي تتناول النصوص الكونفوشسية بالمقارنة مع الدراسات التي درست أحداث المجتمع الصيني إبان الفترة المادية؟ فكيف نخلط بين أعمال غراني وماسبيرو وبالازس أو حتى أعمال دميغيل التي تركزت على الصين القديمة مع أعمال سيمون ليز وفايربنك القلق على التقاط خيوط التطور في حين المستقبل؟

بالإمكان إذاً أن نقيم نوعاً من تاريخ الاستشراق بعبارات «عريضة» تندرج منها «أجيال» متعددة.

1 - الموجة الأولى من المستشرقين التي أمنت «نقطة احتكاك» أو «بداية معرفة» مع الأنظمة الاجتماعية والثقافية في الحضارات الشرقية: ربما كان ذلك ماثلاً في أجيال س. جوليان، شافان، غرانت، بالازس، دميغيل بالنسبة للصين؛ وليم جونس، أونكاتيل ديبارون، شلغل، رينو بالنسبة للهند؛ سيلفستر دي ساسي، فولدكه، غولدزيهر، هورغرونجي ماسينيون، جب بالنسبة للإسلام.

2 ـ الدرجة الثانية (المستشرقون المعاصرون)، وهي امتازت بعمق المعارف في ميادين متعددة، كما امتازت بالتحليل وبالاحتكاك المباشر وبالنقد لفترات ما قبل الاستشراق، وبتأمين الاحتكاك بين أوروبا والحضارات الكبرى. بالنسبة للصين يمكننا أن نذكر أعمال فايربنك، غرين. ف. جوليان؛ وعن الهند أعمال بانيكار وديمون، وسنجر وغودوري. أما عن الإسلام فالأعمال وفيرة جداً. نشير إلى أعمال بيرسل، برنارد لويس، ألبرت حوراني، عبد الملك، هودغسون، لوكا، وأبو لغد.

استشراق أو علوم إنسانية؟

إن تقسيم العمل في حفل الاستشراق قد بلغ حداً يدفعنا للتساؤل عما إذا كانت العبارة قد احتفظت بكامل معناها. أو ما إذا كان من الأجدى أن نتكلم وببساطة عن «علوم إنسانية» صار حقل المراقبة فيها عالمياً الآن. أو التحدث عن نظام مصادر كونية صار موضوعها اليوم الإنسان الحقيقي ـ الناس على اختلافهم ـ أو الإنسانية. لا الإنسان الشرقي حصراً. لقد رأينا أن الاستشراق الكلاسيكي قد عرف القطيعة بين المقاربة الفيلولوجية بعبارات الثقافة والتقليد و«النموذج الرسمي» والمقاربة السوسيولوجية بعبارات العلاقات الاجتماعية والتغيير و«المجتمعات الأمبريقية». فمنذ العام 1951 اقترح ج. فيليوزات اعتبار الاستشراق اسماً اصطلاحياً يغطي واقعاً عدداً محدوداً من الاختصاصات الجديدة في العلوم الإنسانية التي ظهرت منذ نهاية القرن الثامن عشر.

ففي هذه المرحلة ولدت بالفعل العلوم الفيلولوجية والتأريخية المقارنة. وبشكل خاص بعد أن جرى ربط الهند بتاريخ العالم كما عرفناه في الغرب. وقد مر معنا كيف استطاع جوزف دي غونيس (De Guignes) أن يكتشف في أحد أسماء غوندراغوبتا المقابل لاسم ملك هندي معروف منذ فتوحات الإسكندر (سندراكوتوس). وهكذا استطاع أن يحدد عبر الكرونولوجيا الكونية كيفية سير السلالات الملكية، التي كانت محصورة في التاريخ الهندي القديم، ما أتاح إدخال الهند في تاريخ العالم.

كذلك يلاحظ فيليوزات، أن نهاية القرن الثامن عشر، قد شكلت ولادة الفيلولوجيا المقارنة. لقد لعبت الدراسات الفيلولوجية دوراً مفصلياً في ولادة الاستشراق. إذ كانت أداة ضرورية ساعدت على تجميع الأحداث الثقافية والتاريخية وتحليلها. ثم سرعان ما ظهرت دراسة اللغات لا باعتبارها أداة لفهم الآداب المجهولة، بل بوصفها علم لغة مستقلاً. وبذلك أسهم فقه اللغة بولادة الدراسات اللسانية المقارنة والتاريخية (الدراسات اللسانية المعاصرة، البنيوية والسنكرونية). وبفضل دراسة اللغة السنسكريتية تم اكتشاف القواعد المقارنة. لذلك يمكننا القول إن «الدراسات اللسانية. . . قد كانت ومن ضمن العلوم الإنسانية، وليدة الاستشراق» (1951, p.567).

إلى ذلك يضيف فيليوزات إن الاستشراق قد أتاح سابقاً وهو يتيح لاحقاً، نظراً لأبعاده العالمية وبما له من بعد مقارن أن يشكّل «جردة كونية لأحداث إنسانية»، وأن يشكّل «علم الإنسان العام» (ص568). شكّل الاستشراق ثورة علمية، وبداية انطلاق وبناء كل العلوم الإنسانية التي لا يمكن أن تقوم وتكون مناسبة ما لم يكن بحوزتها وقائع إنسانية شرقية توضع بموازاة الغربيين. عبر «اكتشاف» (إعادة البناء التاريخي) وجود الشعوب الهندو ـ أوروبية، جعل الاستشراق الدراسات اللسانية ممكنة، بل جعل أيضاً علم الأساطير المقارنة ممكناً، كما وسع الدراسة التاريخية على مجال الجنس البشري ككل: «لم يعد الاستشراق اكتشاف شعوب كبرى مختفية أو منسية وحسب، بل هو أحيا أيضاً العديد من شعوب الشرق لتحيا آدابها النبيلة» (1951, p.573).

أصر فيليوزات وهو المختص بالهند القديمة (وقد عمل مع رينو وقضى وقتاً طويلاً في الهند في المعهد الفرنسي والعالمي)، على قدرته في وضع حد للإثنية المركزية الأوروبية التي سادت في الأوساط العلمية إلى وقت قريب، مستفيدة من نقص الدراسات المقارنة والمادة الغزيرة التي تتعلق بالحضارات غير الغربية. في بداية القرن التاسع عشر، أطلق اسم المستشرق على ما يقول فيليوزات (1973, p.9) على «دارسي العبرية والإسلاميات»، أما الآن فهم من يعنى بالحضارات الآسيوية مجتمعة. إن النمو الأسي في المعارف حول الإنسانية

وتاريخ هذه الكرة الأرضية قد أوصلنا بضرورة التخصص تبعاً لوظيفة مختلف الأهواء الثقافية. وهذا ما دفع الأوروبيين للوعي بحقيقة التفوق العربي. تعتبر العالمية بفعل ما قامت به طبيعياً من إزاحة عن المركز الذي قامت به تجاه الغرب. حاملة لكونية فعلية: «غالبية البشر هم في آسيا. ثم إن الكمية الأكبر من الوثائق البشرية إبان هذه الفترة الزمنية الطويلة المعروفة تتمركز في آسيا أيضاً. فلا يمكن للعلوم الإنسانية أن تطمح إلى قيمة عامة مع تجاهلها للكمية الأكبر من الوثائق التي حملها الغالبية من الناس» (1973, p.10). لذلك يتوجب علينا بعد الآن، على ما يقول فيليوزات، أن ندمج دراسة المجتمعات الشرقية الحية (عبر استقصاءات إثنية وضعية وسوسيولوجية) مع دراسة النصوص القديمة دراسة فيلولوجية.

تمتاز الإثنية المركزية ببعد فكري و«علمي». إلا أن لها أيضاً بعداً أخلاقياً: الإيمان بالتفوق الذاتي على الآخرين، احتقار الغير أو الخوف من الغريب. ومن هذه الزاوية بالذات يمتاز الاستشراق بدرس لا بد من إبلاغه: «إنه واجب المجتمعات (المستشرقين)، التي تعرف أهمية الشعوب الآسيوية، والعمل على طرد الجهل، أو الاحتقار الذي تظهره في هذا الاتجاه» (ص: 10).

بعد هذه الملاحظات حول تمايز الاستشراق بحسب الاختصاص وتشابهه مع العلوم الإنسانية، يمكننا الاعتقاد أن فيليوزات من أنصار التخلي عن عبارة «استشراق» بسبب ما علق بها من معاني امبريالية وماضوية. لا شيء من ذلك على الإطلاق. من المستحسن برأيه الاستمرار في الكلام عن «استشراق» معين، باعتباره اختصاصاً تكون خارج العلوم الإنسانية العامة... ولكن وقبل أن يحين وقت الاندماج المثالي، فمن الضرورة أن يحافظ هذا الكل المتروك خارج الأفق الكلاسيكي على وحدة ليتسنى له إفهام ما يمتاز به من ضرورة» (ص: 11).

من جانبه اعتقد هودغسون المستشرق الأميركي ـ وقد توفي شاباً ـ بضرورة الدفاع عن الاستشراق وإيضاحه، مع وجوب تحديد التمايز الخاص به. الحضارات عبارة عن تقليد. عن موروث. إلا أنها لا تشكل إلزامات غير قابلة للتطور أو للمرونة. يقوم كل جيل بتحديد خياراته ويداه ليستا مكبلتين بقرارات

ولا بقيم من سبقوه. لا بد إذاً، وعلى ما يقول هودغسون . (1974, E.I, p.40)، من تحاشي أقنمة مفهوم التقليد، وتحاشي الحديث عن «الشرق» بما يقال وما لا يقال، أو الحديث عن «السبات الألفي لقارة آسيا». إلخ. . . والدراسات الإسلامية (حيث يفضل الدارس الأميركي هذه التسمية على الإسلاميات). تنطوي على مصادر أساسية ثلاثة: «دراسة الامبراطورية العثمانية (حيث كانت الأهداف ولمدة طويلة جيوسياسية واستراتيجية) والتركيز على اسطنبول العاصمة السياسية للإسلام: دراسة الهند بالتركيز على دلهي التي كانت فيما مضى عاصمة امبراطورية المغول: ثم الدراسات السامية»، مع اعتبار القاهرة بوصفها عاصمة، وبوصفها مركزاً رمزياً للعالم السامي. كذلك اعتقد هودغسون بضرورة التمييز بين هذا «الاستشراق» القديم في القرن التاسع عشر (وكانت الدراسات الإسلامية حصيلة لذلك) عن الاستشراق الجديد الذي برز في القرن العشرين والذي يحاول تجاوز المقولات الغربية التقليدية والإثنية المركزية واستعمال عبارات محايدة نسبياً أوجدتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، ما يسمح بعد الآن بفهم التاريخ العالمي بجملته.

فلنصل إلى نتيجة تترتب عما نقول:

1 ـ الاستشراق جملة متنافرة من الاختصاصات والمعارف، في حين يعتقد سعيد، أو يحملنا على الاعتقاد، أنه نمط من خطاب وحيد وذي شكل واحد.

2 ـ الاستشراق اختصاص (جملة من الاختصاصات) تطور تاريخياً وبنى نفسه باطراد، ترادف ذلك بالقدر الذي تواترت فيه العلاقات بين الشرق والغرب، وبالتالي فهو ترادف مع تعمق المعلومات التي حصلها الغرب عن الشرق. أما سعيد فيعتقد أن الاستشراق قد ظل نظاماً من تمثلات ثابتة.

3 ـ الاستشراق المعاصر هو أولاً، جملة من المعارف (معلومات، معرفة فيلولوجية، علوم اجتماعية، تاريخية ثقافية إلخ. . .)، وليس مدونة من نصوص أدبية. أما سعيد فقد ركّز دراسته بشكل حصري تقريباً على نصوص من الكتّاب ـ الرحالة، تاركاً جانباً أعمال الفيلولوجيين وعلماء الاجتماع.

4 ـ الاستشراق معرفة كونية بالقوة، مستقل عن الشروط التاريخية المرتبطة بنشأته (العلاقات غير المتساوية بين أوروبا والبلدان العربية)، وليس مجرد نظرة ألقتها حضارة مسيطرة على حضارة مسيطر عليها. الاستشراق ليس نظرة، بل معرفة. إنه ليس إحياء حضارة بمثابة موضوع، بل موضعة لكلٍ رمزي، لشبكة معقدة من علامات ثقافية.

5 ـ الاستشراق نظام استقصاءات، تجذر من خلال السيطرة الاستعمارية: أما بعد الآن فهو في طريق التخلي عن الاستقصاءات (اللامساواتية) بهدف الوصول إلى الكوني.

ومع ذلك، لا يكفي أن نبرز التفاوت بين حقيقة الاستشراق ونظام الاستيهام الذي أحاله إليه سعيد، ما يعتبر إلى حد ما رأياً موازياً لآراء العديد من المثقفين العرب والمسلمين (مع ذلك علينا أن نشير إلى كون سعيد مسيحياً من فلسطين، ارتحل إلى مصر ثم إلى الولايات المتحدة لأسباب لا تبدو أنها كانت سياسية بالأساس). ثم علينا بعد ذلك تفهم الأسباب، وتحليلها، ومحاولة فهم الأسس التي قامت عليها مقاربة الاستشراق بهذا الشكل باعتبارها حرباً يشنها الغرب، أو «صليبية» جديدة أيديولوجية الشكل، أو بوصفها المرحلة الأخيرة من العلاقات الصدامية بين الإسلام والغرب، وريث المسيحية. إذ من الواضح أن ثمة ارتباط وثيق بين العصر الاستعماري وظهور العلاقات اللامتساوية بين الإسلام وأوروبا. ومن الواضح أن علاقات القوة هذه لم تختفِ بعد. ومع ذلك علينا أن نعترف بأن هذه العلاقات قد فقدت من قوتها ولم تعد اليوم (العام 2000) على ما كانت عليه. إذ إن التحويلات التقنية والثقافية التي نعيشها قد طورت بشكل ملحوظ معنى العلاقات بين الحضارات التاريخية وبين الجماعات الإثنية وبين الديانات العالمية. حيث ترسم العالمية الوليدة صورة علاقات جديدة كلياً بين الذوات الفردية (الذين يعملون بمبدأ الحق والواجب) وبين الجماعات (التي تمثل العقائد والتقاليد والمعارف).



الفصل الثاني

تحت أعين الغرب

مستشرقون غربيون ومثقفون مشارقة

ثمة أسباب عديدة تدفعنا للتفكير بأن الإنسانية في صدد الاتجاه نحو كونية فعلية، وتالياً نحو تقارب ما بين ثقافي بين الشرق والغرب. لقد شهدنا حتى الآن «كونيات خطأ» أو «كونيات مجردة»: مركزية أوروبية، غرائبية، كوزموبولوتية. تقوم الكونية الحقيقية على التسامح، والمنافسة، والقبول بالتعايش، التنافس السلمي بين الأفكار وبين الثروات الثقافية، ما يسمح بالحلول مكان لعبة العنف والقوة. وسيكون ذلك نتيجة حركة تقارب مزدوجة. إنها أولاً، حركة الغرب باتجاه الشرق، وقد صار ذلك ممكناً بسبب الاستشراق الغربي، وهو معرفة كونية للشرق حتى لو كان الغرب مسرحها. ثم حركة الشرق باتجاه الغرب، وهذا ما صار ممكناً بفضل مثقفي الشرق، أبناء الثقافات غير الغربية والمتثاقفين مع قيم الغرب. إننا نعاين، في الصين واليابان وفي الإسلام، والهند وفي كل مكان، بدءاً من العام 1850 وتحديداً منذ العام 1890 إرادة الانتقال نحو الآخر، الحركة نفسها، أعني حركة التقارب والتأويل الثقافي والديني والإيديولوجي والسياسي عند ممثلي الحضارات الأكثر جرأة والأكثر تقدماً، الذين باشروا احتكاكاً ضيقاً

أول الأمر وإن بطريقة مكثفة، ومؤلفة أحياناً، إلا أنه احتكاك واعد بغنى متبادل. إننا نعاين مرة بعد أخرى وعبر النقاش والتصادم الفكري وعبر سوء التفاهم أيضاً، نوعاً من التقارب بين البحاثة الأوروبيين (مترجمون، ومؤوّلو التقاليد الشرقية) وبين مثقفي الشرق (مترجمون، مفسرون/ ممن أخذ بالحداثة الغربية).

تفترض هذه الحركة المسكونية لا نقد انتقادات الاستشراق، كما فعلت أنا، بل الدفاع عن مثقفي العالم الثالث تجاه التعصب والأصوليات السلفية ـ الخاطئة، وهي حركات تريد أن تعيش بوصفها «مناهضة للمستغربين» وهي في الوقت نفسه حركات «مناهضة للكونيات». لا بد من القيام بإعادة تقييم ما أطلق عليه منذ تأسيس الإتنولوجيا، اسم الإثنية المركزية، التي ربطت غالب الأحيان بإحدى أشكالها المركزية الأوروبية. من الصحة بمكان القول مع ندلهام، أن جوهر الإثنية المركزية الأوروبية يقوم على الاعتقاد بما يلي: بما أن العلم الحديث قد ولد في أوروبا، فإن كل ما هو أوروبي هو كوني بطبيعته. ثم إن كونية العلم الأوروبي ليست واضحة بشكل مباشر. ففي العام 1640 احتدم النقاش في الصين حول ما إذا كانت العلوم الجديدة المستوردة من أوروبا هي أوروبية أساساً أو هي جديدة أساساً وفقط.

يمكن للإثنية المركزية، إذا ما تعلق الأمر بمسائل ما بين ثقافية أن تأخذ شكلين أساسيين. يمكن أن تكون فعل المراقب الأجنبي (الأوروبي غالب الأحيان) والذي يعتقد بتفوق ثقافته على الثقافة التي يراقب. كما يمكن أن تكون فعل الشخص المراقب (بالفتح) (المثقف الشرقي على سبيل المثال) الذي يعتقد أن ثقافته تتفوق على ثقافة من يزعم أنه يخضعه للمراقبة. على الجملة، إننا نجد إثنية مركزية «أهلية» كما نشهد وجود إثنية مركزية «غريبة» إثنية مركزية آتية من الخارج، كما نجد أيضاً إثنية مركزية في الداخل. وهذا ما عبر عنه أحد علماء الصينيات إذ قال: «إن الذين هم جزء من حضارة معينة، يميلون دائماً لاختصارها بوهم معين (أو بأسطورة) يستطيعون من خلالها العيش والحركة (والتصرف). وهؤلاء الذين يدرسون نفس الحضارة من بعيد، هم ولا شك منقادون باتجاه نظرة عامة مختصرة للموضوع أو للجسم الذي يدرسونه» (Wright 1960, p.255).

لذلك لا يمكن اعتبار «الدفاع عن الاستشراق» ولا بطريقة من الطرق دفاعاً ما عن الغرب أو عن ذائع صيته؛ ثم لا يمكن رده إلى اعتداء فكري موجه ضد الشرق، ولا حتى أخيراً «دفاع الغرب عن المستشرقين الغربيين». بل على العكس يراد لهذا الدفاع أن يكون إسهاماً في بناء العالمية الثقافية، حيث يتلاقى الشرق مع الغرب. كان الاستشراق إحدى الأدوات المميزة في لقاء غرب كان مسيطراً آنذاك مع شرق خضع للسيطرة إبان قرون عديدة. لم تكن هذه السيطرة ولا هذا التبادل غير المتكافىء إلا اعتراضاً قصيراً بين فترتين زمنيتين: فترة أولى دامت لقرون، حيث تجاهل الشرق والغرب كلاهما الآخر، أو البقاء غريبين عن بضعهما بعضاً، أو لا يعرف أحدهما الآخر، والفترة الحالية حيث يبنى الآن عالم لا نهاية له، حيث على الثقافات التي دخلت في احتكاك ضيق فيما بينها أن تتعايش سلمياً دون أن يتهددها خطر الكارثة العامة.

يعتبر نورمان دانيال، وهو عالم إسلاميات مسيحي عاش في مصر أن الغرب قد عاش باستمرار الشعور بتفوق عدواني ومهين تجاه الإسلام. وهل علينا أن نضيف أن دانيال قد استحسن تشهير [إدوار] سعيد بالاستشراق؟ وهو يناهض بذلك برنار لويس عالم الإسلاميات الإنكليزي والمختص بالامبراطورية العثمانية، الذي يعتبر الغرب الحضارة الأولى والوحيدة التي كانت منفتحة على سائر الحضارات. أما دانيال فيعتبر أوروبا أنها كانت الحروب الصليبية أولاً ثم الامبراطورية. في حين يعتبر لويس أوروبا انفتاحاً فكرياً على عالم الآخرين الثقافي: «إن أول حضارة عرفت في التاريخ والتي تطرقت بجدية لدراسة الآخرين، لا بهدف احتلالهم أو هديهم، بل لأجل معرفتهم وحسب هي ولا شك أوروبا الغربية» («The study of Islam» in Islam in history 1973, p.16). لا يمكن رد الاستشراق إلى مجرد علاقات القوة الاستعمارية: «امبراطورية وتجارة، كانتا حافزاً، وكذلك المناسبة للتطرق لدراسات كهذه... لعبت الإرساليات ولعب المختصون بالاستعمار إجمالاً دوراً صغيراً في تطور الدراسات الإسلامية في الغرب» (1973, p.22).

الجدل بين المستشرقين وبين المثقفين الشرقيين

عام 1953 حصل جدل تناول العلاقات بين أوروبا وآسيا. أطراف هذا الجدل هما الكاتب الهندي ك.م. بانيكار والكاتب الفرنسي ألبير بغوين (Béguin). وقد أشير في مقدمة الترجمة الفرنسية التي حملت عنوان «آسيا والسيطرة الغربية من القرن السادس عشر حتى أيامنا» (1956). لنص المؤلف الهندي الذي صدر عام 1953 بعنوان «آسيا والسيطرة الغربية». يعتبر بانيكار مثقفاً ورجل سياسة هندياً. درس في أكسفورد ووضع مؤلفاً عن الطبقات والديموقراطية (1933)، حيث أشار إلى عدم إمكانية التوفيق بين نظام الطبقات (الهندوسي) والديموقراطية. وأثناء دراسته تاريخ منطقته، شواطىء مالابار، قرر بانيكار عام 1925 الذهاب إلى لشبونة لمعاينة أرشيف أول الغزوات البرتغالية في الشرق. وحينها أتته فكرة كتابة تاريخ العلاقات بين أوروبا وآسيا إبان السيطرة الأوروبية على البحار في جنوب شرق آسيا. عام 1930 شارك في المفاوضات بين الزعماء الهنود والحكم البريطاني بشأن استقلال الهند. ثم صار سفير الهند في الصين بين 1948 و1952. وعام 1949 كان في نانكين حين انسحب الأوروبيون من الصين أمام تقدم الفرق الشيوعية، ثم كان حاضراً أيضاً حين أعلن قيام الجمهورية الشعبية في الصين. وعام 1953 وضع كتابه حول آسيا والسيطرة الغربية. في هذا الكتاب نجد توظيفاً للعلم في خدمة الجدل المناهض للغرب: إن أوروبا، ومن أجل إزاحة الإسلام قد سعت لتنصير آسيا. وقد فشلت في مشروعها للسيطرة على هذه القارة (وفي إخضاعها لها). ثم إن الحروب الصليبية الأوروبية ومشروع تنصير آسيا قد انتهيا أيضاً إلى الفشل. يقول بانيكار: «لقد ظلت الحضارات الآسيوية... دائماً منفصلة فكرياً وروحياً عن أوروبا المسيحية» (1956, p.444). إبان الفترة الامبريالية وإبان مرحلة علمنة الحضارة الأوروبية أبدى الآسيويون ردة فعل تمثلت بالقومية وبتملك التقنية الغربية، ما ساعدهم على تحصيل استقلالهم. ثم إن أوروبا بالذات قد وقعت بعد ذلك تحت سيطرة القوى العظمى، وهما الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. في إطار الرد أشار بغوين إلى أن بانيكار مع فضحه لمثالب السيطرة الغربية (إذ تحدث عن العرقية الأوروبية) ومع تقديره

بفشلها في نهاية الأمر، إلا أنه يشير إلى أن العلماء الأوروبيين (مؤرخون، لغويون ومستشرقون) هم الذين أتاحوا لآسيا الخروج من عزلتها ومن سباتها: «العلماء الأوروبيون، يقول بغوين، هم أول من قدم مادة التاريخ الهندي» (ص: 443). أتاح علماء أوروبا الفرصة لكل من الصين والهند لإعادة اكتشاف كنوزهم الثقافية وتأويلها، وأن يتفكروا بتقليدهم باستخدام عبارات تفيد بالتواصل التاريخي. بل يمكن القول أيضاً بأن «الفكر الشرقي كان موجوداً أيضاً في أوروبا... إذ دخل ماضي الشعوب الآسيوية الكبرى شيئاً فشيئاً إرث الإنسانية الثقافي» (ص: 445). من الآن وصاعداً لم تعد العلاقات بين أوروبا وآسيا أحادية الجانب؛ بل ثمة «تفسير ثقافي» لمختلف حضارات العالم.

ليس هدفي من هذه المساجلة، إعطاء حق لهذا أو إبراز خطأ ذلك. لكننا استطعنا فعلياً أن نلمس دور المستشرقين في تشكيل الإيديولوجية الوطنية في الهند. فقبل العام 1800 لم نكن نلمس شعوراً «قومياً» في هذا البلد، ولا حتى «تصويراً وطنياً ذاتياً» ولا تصوراً للهند بوصفها أمة. كان خلق التاريخ الهندي وتشكل وعي وطني إلى حد بعيد أثراً من آثار الاستشراق الأوروبي في القرن التاسع عشر. وقد مر معنا كيف اكتشف دي غوينس أن ساندرا كوندس بتصور المؤرخين الهللينيين كان شاندرا كوتبا موريا كما تصوره كتاب الأحداث الهنود. كما أسهم فك رموز النقوش في أسوكا، من جانب ج. برنسب عام 1837 في حل طلاسم التاريخ الهندي الغزير والذي كان إلى حد ما مجهولاً (منذ أكثر من ألف سنة صارت هذه الحروف مجهولة عند سكان الهند). فاسم أسوكا لا يندرج في لائحة سلالات ملوك مورياس. لقد محيت أسوكا من التقليد الهندي. يمكننا إلى حد ما تشبيه ما قام به برنسب بالنسبة لكتابة التاريخ في الهند بما قام شامبليون تجاه تاريخ مصر القديم (رغم أنه لم يكن معروفاً جداً عند الجمهور الغربي). لاحقاً قام المستشرقان الفرنسيان سيلفان لفي وبول باليو (Pelluot) بدراسة التاريخ الصيني، ليبحثا في الوثائق الصينية ما خص الهند.

هكذا ترجمت نصوص التاريخ والديانة الهندوسية وصارت معروفة، ومقروءة باللغات الهندية الحديثة وباللغات الغربية. وجدت الإرث الهندي نفسه

عرضة لإعادة التأويل والتأقلم والتفهم بطريقة جديدة من قبل المستشرقين وبفعل التلاقي بين الهند وبين حضارات العالم الأخرى. وللمفارقة؛ إننا نجد حالياً مثقفين هنوداً انبروا للدفاع عن المستشرقين تجاه ما تعرضوا له من قبل إدوار سعيد. مثال ذلك، كاول Kaul (1995)، الذي يعتبر أن الاستعمار (السيطرة السياسية والاقتصادية) لم يكن موضع نقد سعيد. بل إن سعيد قد انتقد الاستشراق (بوصفه شكلاً من أشكال السيطرة الثقافية والفكرية). يتخذ كاول «الاستعمار» الإسلامي للهند نقطة معيارية. أي «الامبريالية العربية الإسلامية» للهند. لا ينتقد سعيد السيطرة العربية، بل السيطرة الأوروبية فقط على العرب، السيطرة الثقافية تأتي عنده قبل السيطرة الاقتصادية والسياسية. وهو يعتبر أن العرب لم يظهروا أي فضول تجاه الحضارات الأخرى. فهم يطلقون اسم الهندوس على مجمل ساكني الهند، والعبارة هذه تدل على التحقير (إذ تشير في الفارسية إلى معاني «المشرك»، والخادم والعبد). تماماً كما يشار بالفرنجة إلى جملة سكان أوروبا، حيث لم يميز أهل شرق العالم بين فرنسيين وألمان وأسبان وإيطاليين. تسير الأمور كما لو أن سعيد قد اعتبر السيطرة الثقافية آفة أكثر خطورة من المجازر والنهب والتحولات الدينية. يعتبر كاول، إن سعيد لم يهاجم كليف أو وارن هستنفس، أسياد الهند والذين أسهموا بفتحها، بل يهاجم جونز والمستشرقين. يعتبر سعيد أن جونز هو أحد ممثلي الإمبريالية المتعجرفين في القرن التاسع عشر. وبالتالي فإن سعيد بعمله هذا قد ارتكب خطأ إسناد أحكام ومواقف إلى القرن الثامن عشر، علماً أنها لم تظهر إلا في التاسع عشر. أما كاول المثقف الهندي فهو يعترف بجميل جونز والمستشرقين الآخرين الذين أتاحوا للهنود معرفة أكثر دقة بإرثهم (ص: 11). ثم إن كاول قد أبدى تساؤلاً آخراً، إذ سأل لماذا يعطي سعيد كتابه عنواناً هو الاستشراق، فيما الكتاب لا يدور إلا حول الإسلام، وفي حين أيضاً أن الهند والصين هما حضاراتان مختلفتان عن العالم العربي؟ لم يشر سعيد إلى الاستشراق الألماني: ذلك أن سماته لا تدخل في إطار أطروحته عن الاستشراق بوصفه خطاب سيطرة. بل إنه يهاجم فرديناند دي ليسبس لحفره قناة السويس، ما سهّل سيطرة الإنكليز على مصر. مع ذلك فإن شق القناة قد جعل التواصل بين مختلف شعوب الأرض

أكثر سهولة. إن المواربة التي يقوم بها سعيد في نقده الاستشراق قد نتجت عن تماهيه بوصفه فلسطينياً مع ردة الفعل العربية تجاه إسرائيل.

تمتاز المواجهة الجدلية بين كاول وسعيد بأهمية خاصة، من ناحية المضمون أولاً: ولأنها ثانياً قد أسست لتبديل في المواقف من الاستشراق الغربي، من جانب مثقفين ينتمون لحضارات هي من خارج الحضارة الغربية. ثمة مواجهة أخرى شبيهة نلمحها عند المستشرق الإنكليزي من أصل لبناني، ألبرت حوراني في ردوده على المستشرق الأميركي ذي الجذور اليهودية والنمسوية غوستاف فون غرينباوم. والسؤال المثار كان سؤالاً شبيهاً: هل يعتبر الاستشراق الغربي معرفة أصيلة، أو هل هو شكل من أشكال السيطرة والإثنية المركزية.

يعتبر غرينباوم (1962) أن الفضول وروح الانفتاح في الثقافة الغربية، هما أمران يميزانها عن الانغلاق في الحضارات الكبرى الأخرى. لقد اكتسبت العلوم وكذلك النقد التاريخي في أوروبا ومنذ القرن السابع عشر قيمة كونية. أتاح العلم التاريخي ولادة دراسة مقارنة حول الحضارات، تأسست على الفضول الزائد وعلى المصلحة أو الانهمام في معرفة الغير. بل إننا قد بتنا نعاين وجود كتابة تاريخية عالمية، كوكبية. يفهم الغرب نفسه من خلال تحليله التاريخي للحضارات الأخرى: «إن معرفتنا لنفسنا يجب أن تستند على فهمنا لسائر الثقافات. نحن مجبورون على إعادة تقييم نفسنا وإعادة بناء ذاتنا على أساس ما حققته ثقافات البشرية مجتمعة» (1962, p.466). يملك الاستشراق الغربي قيمة كونية. وإذا كانت النسبية الثقافية مبررة في مرحلة أولى من البحث، فهي لا تستقيم في نهاية التحليل، فالحقيقة تقوم أيضاً تبعاً لادعاء التوصل إلى شرعية عالمية.

يعتبر غرينباوم أنه لا يمكننا وضع الاستشراق الغربي والكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية على قدم المساواة. فهذه الأخيرة قد اقتصرت على دراسة الحضارة العربية والإسلامية. أما كتابة التاريخ الاستشراقية الأوروبية فهي عالمية وكونية. ثمة فارق، يقول غرينباوم، في الطبيعة بين «البحث الإسلامي» الذي

يقوم به مسلمون عن حضارتهم وهو بحث يظل مرتبطاً بالدين، وبين الاستشراق الغربي الذي هو علماني ودنيوي ومستقل عن الدين. إنه يعتبر أن المثقفين الشباب العرب قد أقروا بما للاستشراق الأوروبي من دور في الإسهام بمعرفة حضارتهم الخاصة من جوانب تاريخية وعلمية: «إن المثقف العربي لا يفهم نفسه وموقفه بشكل أفضل حين يكون في القاهرة أو دمشق أو بيروت وحين يكتب بالعربية، بل حين يكون في باريس ولندن ونيويورك وحين يعمد للكتابة بلغة فرنسية أو إنكليزية» (1962, p.472).

أثارت هذه الملاحظات فضول الرد عند ألبرت حوراني (1962). فإذا كانت المعرفة الغربية كونية بالقوة، وإذا كانت النسبية الثقافية بعداً إيجابياً في الإيديولوجية الغربية الحديثة، فإن هذه الظاهرة تظل رغم ذلك نزعة حديثة وأقلوية. فالإثنية المركزية ما زالت مسيطرة في الغرب: «إن كتابة التاريخ الغربية هي أكثر التصاقاً بمركزية الغرب مما يوحي به كلام غرونباوم» (1962, p.452). إن نقد الاستشراق من قبل مثقفين عرب هو، كما نرى هنا، سابق لكتاب سعيد. فعبد الملك قد سبق له القول بموت الاستشراق الأوروبي عامداً لتقديم نقد تناول فرضياته ونتائجه. باشر عبد الملك وهو المثقف المصري نقداً تناول الاستشراق «الكلاسيكي» الذي تميز بالإثنية المركزية والذي ارتبط بفرضيات المرحلة الاستعمارية. ومع ذلك فإن عبد الملك كان على اطلاع أيضاً على مشروعية «الاستشراق الجديد» الممكنة، والذي كان جاك بيرك برأيه أول من أرساه. بعد عدة سنوات من ذلك الوقت انطلق المغربي عبد الله العروي ليسهم في نقد مماثل. متهماً بشكل خاص (1967) كلاً من المستشرقين الغربيين، جب، غرونباوم وغولدزيهر. ثم إن العروي قد وسّع دائرة نقده متهماً العرب أيضاً وبدون تحفظ لأنهم استوردوا المنهج النقدي التاريخي من الغرب. لقد فكّر بشكل خاص بطه حسين، في كتابه الذي خصصه للأدب الجاهلي. ومع ذلك فقد كان العروي شأن عبد الملك وحوراني مقتنعاً بإمكانية علم اجتماعي كوني، في اليوم الذي يصبح فيه الوعي العربي تاريخياً ونقدياً، بإمكانه آنئذٍ أن يأخذ التاريخ الكوني على عاتقه وأن يستخدم أساليبه ونتائجه» (1967, p.109).

استعيد الجدل الكلامي بين المستشرقين الغربيين وبين المثقفين العرب في مناسبة حدثين اثنين. الأولى تزامنت مع فترة صدور كتاب سعيد. وإذا كان الكتاب قد أثار كل هذه الضجة فلأنه استجاب لتوقع صدر على ما يظهر من جانب العالم العربي ـ الإسلامي. أما المناسبة الثانية فترتبط بالحدث الثاني وهو قيام «الثورة الإيرانية»، بقيادة آية الله الخميني، والمناسبة المؤاتية لصعود الحركات الأصولية الإسلامية. هكذا أثير الجدل مجدداً واتخذ شكل مقالات نشرتها المجلات الأوروبية، حيث استعاد كاتبوها السؤال المرتبط بما إذا كان الاستشراق «علماً» أو «إيديولوجية»، معرفة كونية أو عدواناً ثقافياً يمارسه الغرب. من أسماء المثقفين العرب نشير إلى الأسماء القديمة (عبد الله العروي مثلاً) إلى جانب أسماء جديدة نذكر منهم علي شريعتي ومحمد أركون وإن ضمن لائحة مختلفة. من جانب المستشرقين الأوروبيين يلاحظ الوجود المستمر لبعض القدامى (رودنسون مثلاً، أو جاك بيرك) إلى جانب موجة جديدة من الباحثين الشباب، ممن جعلوا حقل تحليلهم لا الإسلام بحد ذاته، بل العلاقات الجديدة بين الإسلام والحداثة والغرب، كما تناول حقل الأبحاث أيضاً صعود الحركة الإسلامية وموقف المثقفين العرب إزاء حركة التجديد هذه والتعارض مع الإسلام التقليدي. من الأسماء التي يشار إليها هنا نذكر كلاً من: ج.ب. شارناي (Charnay)، وب. لوكا، وج.س. فاتين (Vatin)، و.ج. كيبل وأ. روسيلون، ويان ريتشارد، وسواهم من المستشرقين الأوروبيين. ثم إن رودنسون الذي كتب منذ عهد قريب ملخصاً تاريخياً قصيراً حول العلاقات بين الإسلام وأوروبا وكتاباً «علمانياً» حول النبي محمد، قد انتقل إلى موقف دفاعي (1993). فهو لا يتفهم «تجاوزات» الثورة الإسلامية الإيرانية ثم يعمد للرد علناً على فوكو حين يتحمس هذا الأخير لآية الله الخميني متهماً إياه بعدم تفهمه للاستشراق يدافع رودنسون عن الاستشراق ويدافع عن نفسه إزاء ما يتعرض له من نقد، معتبراً الاستشراق «تأويلاً فكرياً» يوازي الحوار بين الحضارات الثقافات.

أما العروي وحين يستعيد علناً الكلام حول الاستشراق فهو يظهر تطوراً كبيراً في آرائه. ففي مؤلفه «الإسلام والحداثة» (1986) يعتبر الحداثة «طلاقاً مع

المطلق، والنهائي والمستقر» (ص: 72). بدأت الحداثة في أوروبا مع التمزق الديني في الحرب: «الإنسان الحديث هو إنسان التنازلات والصفقات والتسويات. وبعد ذلك، فإن العصر الحديث لا يبدأ بحسب كتاب التاريخ إلا بعد فشل الحروب الدينية، أي في ظل ضرورة العيش خارج المطلق الذي تحزب له كل فرد طالما كان موجوداً» (ص: 72). يميز العروي بين الكونية وبين العالمية، ولكن وبمفارقة ما، ليشير إلى ولادة الكونية وإلى غياب العالمية: «إن التاريخ يتجه نحو الكونية: لكن فكرة التاريخ الكوني لا تقطع مع فكرة التاريخ العالمي... فالتاريخ يمكن أن يكون كونياً دون أن يكون عالمياً في الوقت نفسه... يؤثر مجتمع في آخر، وثقافة في أخرى، ورأي في رأي آخر، دون أن تؤثر عقيدة في أخرى، ذلك أن العقيدة تتحدد بسلب الحدث» (ص: 177). لا تعني العولمة تعايشاً سلمياً بين الأديان، بل احتدام تناقضاتها: «بقدر ما تصبح الكرة الأرضية متجانسة، يقل أن تكون الإنسانية واحدة: بقدر ما تتشابه المجتمعات، بقدر ما تتنافى العقائد... نلاحظ أن فلاسفة التاريخ، أمثال أرنولد توينبي، الذين يهدفون لبناء تاريخ عالمي، إنما يتكلمون مع ذلك عن امبراطوريات كونية يتوالى بعضها بعد بعضها الآخر، وعن أديان تتعايش جنباً إلى جنب». ثم إن العروي قد أبدى تطوراً بالغاً منذ العام 1960 حيث كان يهاجم الاستشراق بسهولة وببساطة، حين كان يؤكد على ضرورة أن يحقق الإسلام نهضة فكرية تكون أيضاً بمثابة إصلاح روحي: «بإمكان الإسلام، بل عليه، أن يخضع للنقد التاريخي، في إطار الشروط نفسها التي تخضع لها كل التقاليد الثقافية» (ص: 179).

في الاتجاه الذي اختاره العروي، يدفع أيضاً محمد أركون. أركون ذي الأصل الجزائري، وهو بالتالي أحد المثقفين العرب، بل من أبناء القبائل، وهو أيضاً أستاذ في جامعة السوربون وهذا ما يجعل منه مستشرقاً عربياً. في كتابه الصادر عام 1984 يعمد أركون، وإلى حد كبير إلى إعادة الاعتبار للاستشراق الغربي. فيدافع عن حق النقد التاريخي، كما وجد في الغرب منذ قرنين أو ثلاثة. ومن ثم فهو يعترف بحق معارضة الاستشراق من جانب قسم كبير من

الإسلام، الذي يعتبره «عدواناً ثقافياً». لا يعارض أركون إطلاقاً علم الإسلاميات الأوروبي أو الكلاسيكي؛ بل هو يحاول من جانبه القيام بإرساء علم إسلاميات تطبيقي، «يقوم بنقد كل الخطابات، خطابات الاستشراق وخطابات الحركة الإسلامية على حد سواء». علينا، يقول أركون، أن نخضع الإسلام لتساؤل العقل التاريخي والنقدي. يجب القيام بنزع المقدس ونزع الأسطورة عن الوعي الإسلامي، وأن نسهم بولادة محاسبة فلسفية حرة، ما يفترض وجود حرية سياسية، أي وجود الديموقراطية. وهذه لا وجود لها بعد في البلدان العربية ـ الإسلامية.

حين دخل أركون الشاب جامعة الجزائر (وحينها كانت الجزائر تحت السيطرة الفرنسية)، قرر أن يفهم وفي وقت واحد، أسباب وطبيعة القومية الجزائرية وادعاءات الحضارة الحديثة الكونية متمثلة بسلطة الاستعمار الفرنسي. حينها أثار السؤال حول عقيدتين متضاربتين ومتصارعتين: طموحات ومزاعم علماء الإسلام الثيولوجية (الكلامية) من جانب، ومسلَّمات العقلانية الوضعية الأوروبية من الجانب الآخر. قدم أركون نفسه بوصفه مثقفاً مسلماً من أصل بربري. وأراد أن يكون إصلاحياً، مبشراً بالإصلاح، أي منخرطاً في حركة التطور التاريخي. في مقال حديث نشر بالإنكليزية (1997) وضع أركون النقاط حول مواقفه، وحول وضعية الإسلام مع نهاية هذه الألفية الميلادية الثانية. بدأ مقالته والتي حملت عنوان «Rethingking Islam today» بأفكار جديدة حول الحداثة. ولدت الحداثة الفكرية، كما يقول، في أوروبا في القرن السادس عشر؛ وظل الإسلام بعيداً عن هذه الحركة. لذلك لم يشعر المسلمون بأنهم معنيون بفكرة العلمنة التي ظهرت في ذلك الوقت في أوروبا. إلا أنه لا يكفي أن نعارض الحداثة الأوروبية بالتقليد الديني الإسلامي. لا بد أيضاً من تحليل هذه الحداثة، وأن نرى فيها ما له علاقة بضرورات العقل الكونية، وما هو خاص بالتاريخ الأوروبي الثقافي. من الأهمية بمكان أن نميز بين المظاهر الإيديولوجية المرتبطة بالوضع التاريخي الأوروبي (مناهضة عصر الأنوار للمسيحية) والبنى الأنثروبولوجية والكونية التي تتحكم بالعقل وبالبحث العلمي.

إن شكل العلمنة، والدنيوية، الذي ولد في أوروبا والموجود في الغرب ليس بالضرورة الشكل الوحيد الممكن للدنيوية وللعلمنة. وليس ضرورياً أيضاً أن نحصر تأويل الدين بالشكل الذي قامت به التاريخانية الوضعانية والعلمانية في القرن التاسع عشر، وكان شكلاً لا أدرياً مناهضاً للكهنوت وبكل طيبة خاطر. على المجتمعات المسلمة أن تفكر وللمرة الأولى بتاريخها وبمشاكلها الخاصة إزاء الحداثة العالمية. وعلى الثقافة الغربية أيضاً من جهتها، أن تنفتح على مجالات جديدة وعلى مناهج جديدة؛ على الجملة، إن عليها أن تتخذ أشكالاً أكثر كونية. فالتغريب [حركة] تاريخانية لها خصوصيتها. أما الحداثة فهي [حركة] أنتروبولوجية وكونية. لا يمكننا معارضة تصور المؤمنين في الإسلام الذين يعتبرون القرآن كتاب وحي، أي كلام الله، بتحليل تشكل الإسلام من جوانب سوسيولوجية ـ تاريخية، وهو تحليل يقوم على عقائد العرب التقليدية. على الاستشراق أن يؤول واقعة اعتبار القرآن كلام الله، وأن الإسلام ديانة موحى بها: «لا أعرف مستشرقاً واحداً طرح المسائل المعرفية الكامنة في المقاربة التاريخانية» (ص: 238). لقد حان الوقت للعمل على فكرة «مجتمع الكتاب» إلى جانب العمل أيضاً على فكرة «الدنيوية» و«الإيديولوجيات».

يصور أركون وبطريقة كاملة إحدى ملاحظات ج.ب شارناي في مقالة له حملت عنوان: «من الجيوسياسيات الشرقية إلى مناهضي ـ الشرق» (1991). وهو يلاحظ فعلاً ظاهرة لافتة، إذا ما أردنا فهم دلالة العالمية: إننا نشهد حالياً وجود نوعين من المستشرقين، المستشرقون الغربيون بكل تأكيد، والمستشرقون الشرقيون «بخاصة العرب». إن المستشرقين العرب هم بحاثة استخدموا أساليب تقنية ومعرفية ترتبط بالعلوم الإنسانية من أجل فك طلاسم مجتمعاتهم الخاصة: «ثم هم أيضاً مثقفون تخلوا عن كل ارتباط بسلطة الإسلام وعقائده، إلى جانب رفضهم لكل تمثل كلاسيكي للإسلام، أو أقله طرح السؤال حول ذلك». إن السؤال الأساسي بعد ذلك وبحسب طرح شارناي، ليس معرفة كيفية التفكير بالغير بحسب الذات أو انطلاقاً منها، (وهذا ما يفعله الأوروبيون، بل كل الحضارات ومن وقت طويل)، بل كيف يتم التفكير بالذات بحسب الآخر»:

«بغض النظر عن نقده المشروع للأخطاء المقترفة. . . صار الاستشراق ـ المضاد رفضاً فظاً للنظرة الخارجية». إن معارضة الاستشراق هو اسم آخر للرفض «الإسلاموي» أو بكل بساطة «العربي» للعلوم الإنسانية بحجة اعتبار هذه العلوم إيديولوجيات أوروبية، ومن ثم فهو عامل إن لم يوصل إلى النكوص فقد أوصل إلى الركود الثقافي: «ينزع هذا الاستشراق المضاد لتأخير خلق استغراب شرقي، أي خلق سلسلة من الباحثين العرب العاملين بوصفهم أهل اختصاص في فك طلاسم عن المستقبل، ما يشكل جوهر المجتمعات الغربية»: (ص:340). إن الأذهان العربية في غالبيتها لم تتأهل بعد لإنجاز هذه القفزة المعرفية. حتى أركون نفسه وبعد كل شيء، قد أبدى اهتماماً خاصاً بالإسلام يفوق اهتمامه بتاريخ أوروبا الثقافي. ما يؤسف له، إن بالنسبة للعالم الإسلامي، أو للعالم كله الوصول إلى حكم كالتالي: «أن يولي مثقفون شرقيون اهتماماً بالغرب لأجل الغرب أول الأمر، بوصفه موضوع علم ومعرفة، ثم ليكونوا بعد ذلك وسطاء ثقافيين بين الغربيين وبين مجتمعاتهم الخاصة. . . إن ذلك قد اعتبر بمثابة مناورة استعمارية». لا بد، يقول شارناي، من إعداد دراسات نقدية حول الطرق المختلفة التي نظر عبرها الشرقيون إلى الغرب (ص:340). وهل بإمكاني أن أوحي للقراء أني قد جربت وعلى ضعف الوسائل المتاحة لي، القيام بدراسة مماثلة، وإن البحث المقدم هنا كان نتيجة ما قمت به؟ إن استيهامات الشرقيين عند الغرب لا تقل عن استيهامات الغربيين عن الشرق، هذا ما يورده شارناي. إنهم يتوازون في ذلك بشكل من الأشكال. لكن، ومع تطورات الرحلات الجماهيرية (سياحة، وهجرة) فإن ثمة خطر أن يغطس أو أن يطفو الاستشراق الفكري (العلمي) تحت ثقل الاستشراق الشعبي، أو تحت وطأة الاستغراب الشرقي الشعبي. بعبارات أخرى ثمة خطر أن تتلاشى العالمية، رمز الانفتاح المتبادل واكتشاف الآخر، تحت وطأة الاستيهامات وسوء الفهم والأوهام. . .

المثقفون العرب بين الإسلام السلفي والحركة الإسلامية

سبق أن ألمحت إلى صعود موجة «الأصولية» الإسلامية، والتي بإمكاننا بشكل من الأشكال ردها إلى شكل من أشكال «السلفية ـ الجديدة». هذا ما

يحملني للرجوع لحظات إلى الوراء من وجهة نظر تاريخية، لنرى سريعاً ماذا كانت الروابط بين علماء الإسلام التقليدي وبين الطبقة الجديدة من المثقفين كما ظهرت طيلة القرن التاسع عشر.

كانت جامعة الأزهر في القاهرة أشهر جامعات العالم العربي. لقد كانت وبشهادة فاتيكيوتس (1969) مكاناً علمياً يجهل تماماً نتائج النهضة ونتائج الإصلاح في أوروبا. لقد توجب على نابليون استدعاء إداريي وعلماء هذه الجامعة في محاولة منه لإقامة رابط ما بين الجيش الفرنسي وبين الشعب المصري. وبالرغم من تكتمهم، استدعي بعض رجال النخبة أمثال الجبرتي وحسن العطار والشيخ الشرقاوي للتعاون مع علماء المعهد المصري. فيما بعد أصبح العطار بشكل خاص، معلم الطلاب الشبان ذوي الذهن المنفتح، وكان الطهطاوي أحدهم وأشهرهم. استخدم العلماء الفرنسيون العطار مدرساً للعربية: وبالمقابل تلقى هو دروساً بالفرنسية من جانبهم. «علينا، كما يقول العطار، أن ندخل المعارف الجديدة المجهولة إلى مصر» (Vatikiotis, p.92).

وهكذا كان الطلاب الذين تم اختيارهم للدراسة في فرنسا، بناء على نصيحة العطار طلاباً في جامعة الأزهر. بمعنى ما يبرز ذلك على ما يقول فاتيكيوتس انفتاح الأزهريين على العلم الحديث. كما يبرز في الوقت نفسه أيضاً القطيعة بين التعليم التقليدي متمثلاً في الأزهر، وبين التعليم الحديث القادم من أوروبا. كل شيوخ الأزهر كما يقول عبد الملك (ص:142) في غالبيتهم يعارضون هذا التجديد، ويعارضون ظهور هؤلاء الأفندية الحداثيين والمستغربين. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قامت حركة نادت بإعادة تنظيم جامعة الأزهر. عام 1876 طلب محمد عبده إدخال مواد دراسية حديثة صلب مناهج الأزهر. ومع ذلك فقد ظلت هذه الجامعة خارج تطور مصر الحديثة حتى زمن عبد الناصر الذي أصدر عام 1961 قراراً بإعادة تنظيمها. إلا أن هذه الإجراءات قد ظلت على ما يبدو عديمة الفائدة إلى حد بعيد. إذ أصبحت الأزهر وكما نعلم مع نهاية القرن العشرين أحد أهم الأماكن التي احتضنت الأصولية. يمكننا أن نلمس محدودية التحديث على ما يقول جوميه (1976) إذا ما عدنا إلى مناهج

الأزهر التي لم تكن دينية (وهذا مشروع يسهل فهمه)، وحسب، بل إذا ما تأملنا المقاربة السجالية والمناهضة للمسيحية وللغرب.

عام 1928 أسس حسن البنا حركة «الأخوان المسلمين». ترفض هذه الحركة وفي وقت واحد، إسلام العلماء السني (التقليد الكلاسيكي الذي يمثله علماء الدين) والأنتلجنسيا الحداثوية المستغربة والقابلة بالعلمنة. يزعم «الإسلاميون» القيام بالتوليف بين التقليد الأكثر تشدداً (إذ يبشرون بالعودة إلى أصول الإسلام) وبين الحداثة الأكثر تقدماً (إنهم بمعنى ما «المثقفون الجدد»، يقبلون بالتقنية الغربية إذا خدمت أغراضهم وإذا ما بدا لهم توافقها مع «الشريعة»).

يرفض الإسلاميون (أو الأصوليون) الاستشراق، وبشكل أعم العلوم الاجتماعية التي يعتبرونها علوماً إثنية مركزية (مركزية أوروبية) مع قبولهم بعلوم الطبيعة معتبرين أن لهذه مشروعية كونية (راجع Roussillon, L'intellectuels en crise, in Kepel et Richard, p.213-258) يتهم العلماء الأجانب بالتجسس.. ثم إن الإسلاميين قد نادوا بتأسيس علوم اجتماع عربية أو إسلامية. فلا وجود برأيهم لكونية علوم اجتماعية. وحدهم العرب يستطيعون فهم الثقافة العربية. «فالعقلانية الدنيوية الغربية تتعارض مع العقلانية الإسلامية العربية. فابن خلدون، كان بنظر المثقفين الحداثيين العرب في ستينات القرن الماضي أحد أسلاف العلم الاجتماعي الكوني (أو إذا أردنا أحد الممهدين للعلم الاجتماعي الغربي الحديث). إنه يمثل المرجع العربي الأساسي الذي أتاح «تدوين الفكر العربي في حركة الفكر الكوني»، «رغبة المثقفين العرب في الانضواء في نظام الفكر الكوني» (Roussillon). ثم إن بعض الإسلاميين قد جعل منه «المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع» (العربي). يرفض العديد من الأصوليين كونية العلوم الزائفة لأنها لا تتوافق مع التقليد الإسلامي. إذ يصار إلى مقابلة عقلانية عربية (مثلها ابن خلدون) بالعقلانية الغربية. بل ثمة أمر آخر، إذ إن المعيار المسيطر لم يعد بعد الآن علم الاجتماع ابن خلدون بقدر ما هو ابن تيمية الذي استعاده منفذو اغتيال الرئيس أنور السادات والذي يعتبر أحياناً بطل التفوق في الإسلام.

في مواجهة الإسلاميين، ولمواجهة التحدي المتمثل بالاستشراق الغربي، بدا المثقفون العرب منقسمين بين من يطلق بعض العبارات الصادمة أو من يلتزم بمواقف تدعو إلى التصالح. أما الذين وقفوا إلى جانب الاستشراق فكانوا قلة نادرة، إذ لم يبادروا إلى الرد على اتهامات الإسلاميين التي يسارعون عادة للتخلص منها.

اقترح حسن حنفي وهو أستاذ في كلية الآداب جامعة القاهرة، تأسيس اختصاص جديد: «الاستغراب»، بهدف معادلة وتصحيح حدود وفجوات الاستشراق الغربي (من الاستشراق إلى الاستغراب 1990). هدف حنفي هو التالي: دراسة الحضارة الغربية، أو بتعبير أدق «الوعي الأوروبي» مصادره التاريخية، وتقاليده الثقافية؛ وتحولاته في العصر الحديث. لهذه المادة مصدران ممكنان: نقد الثقافة الأوروبية عبر مثقفي العالم الثالث؛ ونقد هذه الثقافة نفسها عبر الغربيين بالذات. رفض حنفي فكرة «العالمية»: «الثقافة العالمية خرافة، أوجدتها ثقافة المركز من أجل السيطرة على الطرف من خلال التثاقف» (ص: 119).

أما جمال الدين بن شيخ، وخلافاً لحنفي فقد قال بوجود عولمة لأنماط الفكر. يتبادل كل الاستشراق والحركة الإسلامية صوراً خاطئة، لا بد من طرحها جانباً إذا ما كان الهدف الوصول إلى هذه العالمية الكونية: «صور شرق أعيد تركيبه عبر المستشرقين، وصور شرق صوره الإسلامي بشكل أسطوري، إذ ربط بين الصور هذه وبين مخيالات لا تعطي إلا نماذج حقيقة متجانسة... لا تكتسب القسوة على الاستشراق مصداقيتها إلا إذا اندرجت في إطار نقد عقلاني يطال مجتمعاتنا السياسية والدينية والفكرية» (1990, p.179).

يتشابه هذا الموقف إلى حد بعيد مع موقف محمد منصوري، أستاذ في القسم الإنكليزي لجامعة تونس. حيث يعتبر أن الجزء الأكبر من الأدبيات التي تناولت تاريخ العلاقات بين الغرب والإسلام هي أدبيات مشوهة ومبتورة. خاصة وأن الغرب قد قلل من استقلاليته تجاه الإسلام، كما قلل من دونيته إزاءه طيلة قرون عدة: «يخبرنا التاريخ أننا كنا دائنين أكثر من مدينين، قواداً أكثر من منقادين، خلاقين أكثر من مقلدين... إنها فكرة واقعية لتحقيق وضع اليد على

المديونية التي علينا» (ص: 16 ـ 17). ومع ذلك يعترف المؤلف بأن النظرة إلى الوراء لا تفيد بشيء، لا فائدة من النظر إلى ماضٍ خيالي أو مثالي ولا فائدة ترجى أيضاً من ذم الغرب وتحميله مسؤولية ضعف الشعوب العربية. ففي المجال التقني الصناعي، لا بد للبلاد العربية من الاعتماد على الغرب. لا يمكننا العودة إلى الوراء: لا بد من تمثل الأفكار الجديدة الآتية من الغرب.

وإذا ما أدرنا وجهنا نحو الإسلام، فسنجد أنفسنا بالتأكيد تجاه شكل خاص، شكل نوعي من الإسلام: فإيران بلد شيعي، ثم إن ثورة آية الله الخميني الإسلامية قد أدخلت توزيعة جديدة على الموقف الإيديولوجي في الشرق الأوسط وعلى الأنتلجنسيا الإيرانية. هاجر قسم هام من هذه الأنتلجنسيا إلى الغرب، فيما تحالف قسم آخر مع النظام الجديد، ليصبح الطبقة التي أنتجت الإيديولوجية التي بررت الثورة وبررت قيام حركة إسلامية متطرفة. قامت نسرين رحيمي (1990) بتحليل كتاب جلال أحمد الإيراني الأصل والذي يحمل عنواناً هو: «Gharbzadegi»، والذي شخّص ومنذ العام 1962 التغريب الذي عانت منه إيران زمن الشاه وفي ظل التبعية التقنية والفكرية تجاه الغرب. كما أن أحمد قد قام أيضاً بتوجيه النقد للاستشراق. يمكننا ترجمة عنوان الكتاب بما يظهر مرض التغريب. وقد ترجم إلى الإنكليزية تحت العنوان التالي: Plagued by the west، (أو ما يوازي الوباء الذي تسبب به الغرب).

بدوره، يعتبر موسى الصدر إيديولوجياً إيرانياً انتقد الاستشراق، متوجهاً بشكل خاص ضد جب، وبرنار لويس معتبراً إياهما جواسيس الغرب. وهو يرى أنه يجب إحلال الإسلام مكان الاستشراق، إذ الإسلام هو وحده فقط القوة الكونية الحقة والقادرة على مصالحة الغرب مع الشرق. ومع ذلك فالكاتب الأكثر تمثيلاً للأنتلجنسيا الإيرانية، وقد كان متأثراً بالغرب وبخاصة بفرنسا والذي أعلن انفصاله عن التغريب المفرط الذي مارسه نظام الشاه، فهو علي شريعتي الذي توفي باكراً دون أن يتسنى له معاينة الثورة الإيرانية، علماً أن أعماله والتي ترجمت إلى لغات أجنبية (وأحياناً بمساهمة السلطات الإيرانية) إنما تعتبر أعمالاً مؤثرة في إيديولوجية النظام الجديد.

أقام علي شريعتي ما بين 1962 و1965 في فرنسا حيث حصل على شهادة دكتوراه في علم الاجتماع. زار حلقات جاك بيرك الدراسية وقرأ أعمال سارتر وفانون وماسينيون وغيرفيتش وهيجل وماركس. بدءاً من عام 1965 مارس التدريس في جامعة مشهد مدرساً التاريخ وعلم الاجتماع. بعد منعه من التدريس عام 1967 أسس مع مهدي بازركان في طهران مركزاً للمحاضرات حيث قام بتدريس علم الإسلاميات. قامت الشرطة بإقفال المركز وإيداعه في السجن عام 1973. عام 1977 ترك إيران إلى الغرب. ثم توفي في لندن بعد عدة أسابيع من وصوله إليها عام 1977. أعماله المطبوعة كناية عن محاضرات، جمع بعضها بالفرنسية وبإشراف جاك بيرك ونشرت عام 1982 بعنوان (Histoire et destinée). تسلح شريعتي بمصطلح تاريخي وفلسفي غربي، وهو أراد أن يعيد أسلحة إيران بعد أن خضعت زمن الشاه لتغريب قومي، بل لإرادة نزع الإسلام عنها. إلا أنه كان شديد التأثر، كما رأينا بالحداثة الغربية. فهو على سبيل المثال، يتحدث عن الإسلام كما لو كان يتحدث عن «مدرسة علمية تمارس علم الاجتماع»!.

لا يعتبر شريعتي الحداثة إنتاجاً غربياً، بل مرحلة تاريخية على كل ثقافة أن تمر بها. رفض العودة إلى الموروث «بوصفه العصر الذهبي»، ولكنه حاول، على قاعدة دراساته السوسيولوجية الغربية، البحث عن إنسانية إسلامية جديدة. انشغل بشكل خاص بدور العلماء التقليدي الذين غالباً ما أظهروا كبرياء وتعصباً رافضين البدع باسم التقليد السني ورافضين كل انفتاح ذهني وفردي. إن الإسلام (يجب أن يكون) ديموقراطية مساواتية تتيح الحرية السياسية والدينية ومساواة الرجل بالمرأة ويأمر بالتسامح. ما هو موقف شريعتي من الاستشراق؟ «إن أوروبا المتنورة، التي تعرف أكثر مما نعرف نحن أهل الشرق، قد قامت بتأويل مصادرنا الثقافية والروحية وأسست مدارس وأطلقت أفكاراً جديدة. وبما أننا كنا عاجزين عن إنتاج معرفة حقة تتناول ثقافتنا، وجدنا أنفسنا متعلقين بما يلقى أمام المثقف الشرقي» (1982, p.105). ثمة تعلق إذاً للشرق بالغرب وعلى «الشرق أن يثابر على عدم الارتباط بالنتاج الغربي الروحي وبما ينتج من موضوعات استهلاك إيديولوجية» (ص:106) هذا ما يفرض على الشرق القيام بجهد فكري كبير لا بد

أن يبدأ من البحث التاريخي: «علينا إذاً أن نعرف كيف جردنا الغرب من مصادرنا الثقافية والروحية» (ص:106). وكيف وقع الشرق في الانحطاط بعد أن كان سالفاً على قمة الحضارة؟ كيف وقع في الركود؟.

على المثقفين الشرقيين، يقول شريعتي، المبهورين بالمثقفين الغربيين، استعادة جذورهم والعودة إلى أصول موروثهم دون التسمر عندها أو الوقوع في أسرها. ما بين هذين القطبين (التقليد/الحداثة) يجد المثقفون أنفسهم في حالة ضياع وانفصام. في حين يعتبر الإسلام ديانة الشعب، فإن العلم هو ديانة المثقفين. ومع ذلك فقد لاحظ شريعتي تحول المثقفين إلى الدين. فعما قريب سنشهد تحولاً من العلمنة، وعودة الأذهان المستنيرة إلى الدين. وفي بعض المنشورات الإيرانية نجد أن شريعتي قد اعتبر من «رواد الثورة الإسلامية».

الشتات الثقافي والمستشرقون الشرقيون

يعتبر شريعتي مثقفاً متغرباً. إلا أنه يشبه إلى حد ما أولئك المفكرين اليابانيين الذين آثروا مع بداية القرن العودة إلى أصول هويتهم الأصلية، ومن ثم أصبحوا وطنيين وقوميين، هكذا عاد شريعتي إلى الإسلام، بل أصبح إسلامياً متشدداً. وفي الوقت نفسه نشهد مثقفين عرباً أو أتراكاً أو إيرانيين منفيين ولأسباب مختلفة في بلدان غربية، حيث يمارسون التعليم أحياناً، وفي حالات أخرى معينة سرعان ما يصبحون من «المستشرقين»، حيث يظهرون بصورة متميزة وغير مسبوقة عن مثقف العالم الثالث: المثقف المستشرق، أو إذا شئنا المستشرق الشرقي. في هذه الصورة يمكننا إدخال حالة محمد أركون. وكذلك يعتبر محسن مهدي وهو عالم اجتماع من أصل إيراني ضمن هذه المجموعة أيضاً. ففي مقالة له روى عام 1987، (دراسات في الإسلام، الاستشراق وأميركا)، كيف وصل إلى الولايات المتحدة طالباً العام 1948. وفي «المعهد الشرقي» في جامعة شيكاغو اكتشف تعليم فون غرينباوم، كما اطلع على أعمال جب. ثم أصبح بعد ذلك زميلاً لمارشال هوغسون وصديقاً له، كما كان صديقاً أيضاً لهنري كوربان، الذي أثَّر في جيل كامل من المثقفين الإيرانيين.

يعتقد مهدي بوجود قرابة ما بين رومانسية المستشرقين الأوروبيين في القرن التاسع عشر ورومانسية الإسلاميين الشرقيين في نهاية القرن العشرين. ربما كانت هذه القرابة أثراً من آثار الأول (المستشرقين) في الآخرين (الإسلاميين). ما نشهده بعد ذلك يوازي الانشطار بين رؤية رومانسية (إسلام رفع إلى درجة المثالية وأقصي من التاريخ) وبين المقاربة الجديدة (الغربية) للبلدان العربية ـ الإسلامية. ثمة أزمة استشراق في الغرب. وفي الوقت نفسه أيضاً، ثمة أزمة وعي عند المثقفين الشرقيين وفي الحضارات الشرقية. ثم إن الهجرات الثقافية والتبادلات الإيديولوجية والمواقف التوفيقية وحدوث شتات ثقافي، ديني، روحي، وجود أقليات إثنية هي في الوقت نفسه أقليات دينية، كل ذلك قد جعل المواجهة بين غرب «حديث» وإسلام «سلفي» أكثر إشكالية: (ص: 155). من المحتمل أن يكون الحديث عن الغرب وعن الشرق بوصفها هويات كلية ومتماثلة قد صار مستحيلاً، حيث بتنا نشهد عمليات تداخل وتوافق أو تلاؤم، تؤدي في نهاية الأمر لمزيد من التسامح ومن الفهم المتبادل: (ص: 150). يعتبر محسن مهدي مثالاً للمثقفين الخلاسيين، الذين يعتبرون نتاج تثاقف وهجرة وتغريب النخبة الآسيوية. لكنه ينتمي إلى جيل قديم نسبياً. ومن الأهمية بمكان أخذ مثال أكثر معاصرة، يوحي بالمواقف الجديدة والأقل إدهاشاً والتي أثارتها العولمة الثقافية. كتبت مالكة زغال كتاباً حمل عنوان «حراس الإسلام» (1996)، وهي مثقفة شابة من أصل مغربي تحولت إلى الاستشراق. تعتبر حالتها بحق ـ خاصة لمن يريد تبسيط الأمور ـ حالة معقدة، يمكننا اعتبارها مستشرقة فرنسية من أصل شرقي، ولكن من الأجدر القول من أصل غربي (مغربي)، خاصة إذا علمنا أنها قد قامت ببحث استقصائي عن الإسلام «الشرقي»، وتحديداً المصري، وفي معقله الأكثر سلفية والأكثر فخامة من وجهة نظر ثقافية، أعني جامعة الأزهر.

أثناء إقامتها لفترات طويلة في القاهرة بين 1992 و1993 سجلت قرابة 35 سيرة من سير حياة أساتذة الأزهر. وقد لاحظت بسرعة وجود شكل من أشكال الحذر منها «حذر من نمط الأبحاث التي تمارس، وحذر تناول شخصها بالذات». وهي بالواقع كائن هجين في وسط الطريق بين الشرق والغرب: «كنت

أشكل بالنسبة لهم وضعية المرأة المتفرنسة»، وإلى ذلك فهي امرأة «عالمة» ولكن عالمة ترتدي تنورة قصيرة: «كان لزاماً علي أحياناً أن أغير من مظهري الخارجي لأتمكن من إجراء المقابلات: فألبس الحجاب والرداء الطويل...» (ص: 57). لم يكن لهذه الوضعية المعقدة وغير المعتادة إلا المساوىء: «لقد وفر لي الانتماء المزدوج بعض الاعتراف، الممزوج بالمسافة وبالفضول من جانب الأزهريين. فقد اعتبرني المشايخ إلى حد ما غريبة يمكن أن تكون موضوع بعض التقارب: لقد ارتابوا غالباً من علاقتي بالغرب، وقد وصفني أحد المشايخ أثناء تقديمي لزميل له بالمستغربة (المختصة بالغرب)، فيما انتاب الثاني شعور بالقلق من كوني مستشرقة» (ص: 57).

هل حصل تغريب العالم العربي لمجرد خضوعه فقط (أو أساساً) تحت السيطرة الاستعمارية؟ أو هل خضع ذلك لمنطق أكثر عمقاً واتساعاً؟ هل يعتبر صعود الحركة الأصولية في مصر شكلاً من أشكال إخفاق التيار التغريبي، أو إخفاق الحركة «الاستشراقية» المصرية (أي إخفاق اجتياف الاستشراق الغربي من قبل العرب أنفسهم)؟ يعتبر روسيلون (Rossillon) أن علماء الاجتماع المصريين قد عبروا بوضوح عن فشل المثقفين «الحديثين» في فرض صورة خصوصية دور المثقف تجاه السياسيين وتجاه السلفيين (1991, p.384). فعلماء الاجتماع هم «القطاع الحداثي في الأنتلجنسيا»: إذ ينتظر منهم أن يكونوا رأس الحربة في معركة العلمانية والحداثة، خاصة عبر رجوعهم إلى العقلانية العلمية.

أبدى محسن مهدي (1997) انتقاده للمقاربة العدمية (الفرويدية والنسبية) في كتاب إدوار سعيد عن «الاستشراق». فالأجدى برأي مهدي العودة إلى عقلانية حقة، إلى نقد يطال الذات والآخر وإلى فحص تاريخي أصيل: «إذ كان هناك أزمة استشراق، فلا يمكن فصلها عن أكثرية الأزمات العقلانية الحديثة، والتسليم بوجود عدة طرق عقلانية وغير عقلانية» (1997, p.176). لا بد من تجاوز العقلانية القديمة، الوصفية والدغماوية وصولاً إلى عقلانية واسعة أكثر انفتاحاً على الأنظمة الرمزية الدينية والجمالية. هذا الموقف يتشابه كما مر معنا مع موقف أركون.

استشراق المثقفين الصينيين

لم يعد الاستشراق حكراً على الغربيين. فالمثقفون والمؤرخون وسواهم من أنحاء من الشرق ومن العالم الثالث قد التحقوا بالغربيين أيضاً. لا بمعنى أنهم صاروا «تغريبيين» أو ظلوا «مستشرقين» بالمعنى الكلاسيكي (الغربي» للكلمة. لقد صاروا مؤرخين للقاء بين الشرق والغرب، «لتغريب» حضاراتهم على اختلافها. ينطبق ذلك على عبد الملك وحوراني وأركون بالنسبة للإسلام العربي، وعلى شوتسي تسونغ، ويانغ بالنسبة للصين. وعلى بانيكار وكاول فيما يخص الهند، وعلى ماروياما وأوميساو في اليابان.

فيما مضى، ونظراً للغة التي وضعت فيها أعمال المستشرقين (الإنكليزية، الفرنسية والألمانية) فإن الاعتقاد الذي كان سائداً قد أوحى بأن جمهور هذه الأعمال (أو جماهيرها) هم المجتمعات الغربية. فنادراً ما ترجمت أعمال المستشرقين الأوروبيين إلى لغات الشرق، وإن تم ذلك أحياناً فغالباً ما كان ناقصاً. الآن وبانتشار اللغات الفرنسية والإنكليزية (دون الحديث عن الألمانية والأسبانية والبرتغالية) فإن هذا الجمهور قد امتد ليطال الكرة الأرضية بكاملها. فالمثقفون الشرقيون قد اطلعوا على نصوص المستشرقين الغربيين، وبإمكانهم الحصول عليها وانتقادها ورفضها، كما بإمكانهم استكمالها أو استعادتها.

يمثل المثقفون الصينيون، شأن المثقفين العرب حالة هامة. إذ توجب عليهم العبور من رؤية إثنية مركزية إلى رؤية لامركزية، حيث فقدت الثقافة التقليدية وضعيتها كأساس لا يجدر المس به. مع العلم أن إعادة تقييم التقليد، أو وضعه موضع التساؤل في مجتمع يقوم التقليد فيه على نصوص كلاسيكية، وعلى كتاب مقدس موحى به، كان على ما يبدو أقل إشكالية: فالمواجهة مع الغرب الدنيوي بدت أقل ضرورة، أو أقل عنفاً.

درس ج. لفنسون الطريقة التي دخلت بها الصين الثقافية في الحداثة: كيف انتقلت الأنتلجنسيا من رؤية تؤمن بالعزلة إلى رؤية كوزموبوليتية أو كونية. حتمت هذه السيرورة قلب وضعية الكونفوشسية: فأنصار كونفوشيوس الذين يعتبرون كوزموبولتيين في العالم الصيني الإمبريالي قد أصبحوا جانباً ريفياً

بالمقارنة مع عالم الأمم الأكثر اتساعاً» (1968, p.XVI). ومن المعرفة الكونية، تحولت الكونفوشسية إلى مجرد تقليد ثقافي خاص: «في حين كونفوشسية خالصة، كان الاستشهاد بالكلاسيكيين منهج الخطاب الكوني بعينه... (بعد ذلك) جعل الكلاسيكيون من الصين حضارة خاصة، لا حضارة كونية» (ص: XVII). إن الاستشهاد بالكلاسيكيين وبالتقليد لا يعني أن يكون المرء مجرد صيني مندمج فكرياً في حضارته، بل يعني البرهنة على «تقليديته» أو سلفيته. فالسلفية، يقول لفنسون، تعني تحجر التقليد. والسلفية المطلقة مفهوم افتراضي كلياً، بل هو أحياناً مفهوم مدمر لنفسه. وإذا دفعنا بالأمر إلى الحد الأقصى فإن المفهوم يتضمن من جانب المثقفين جهل كون الصين قد انتقلت من وضعية «الحضارة» إلى وضعية «الأمة»، وإنها انتقلت من وضعية «العالم» إلى وضعية «جزء من العالم». تعتبر النسبية الثقافية إيديولوجية استبدال، لا بد منها كمرحلة انتقالية تجاه ادعاءات الثقافة الصينية التقليدية لتكون ثقافة كونية.

في ظل هذا الموقف الجديد، أين هو مكان علماء الصينيات، وما هي وظيفتهم؟ يعتبر لفنسون الدراسات الصينية حصيلة المعارف الغربية المرتبطة بالحضارة الصينية بوصفها تقليداً كونفوشسياً، أي كحضارة لها خصوصيتها. والعكس ليس صحيحاً. فالصينيون لا يبدون اهتماماً بالغرب بوصفه حضارة خاصة، بل بالغرب بوصفه حاملاً لحقائق مطلقة وكونية. والصين المعاصرة، بعبارات أخرى، لم تنتج «مستغربين» بل أنتجت مثقفين. أن يقيم المستشرقون (الغربيون) مؤتمراً لهم فذلك حقيقة. أما عقد مؤتمر «للمستغربين» فمفارقة غريبة وسخيفة، على ما يقول لفنسون (ص: 118). ومع ذلك فإنه ومنذ وقت غير بعيد كان للصين خبراءها في الأمور البربرية، تماماً كما كان للغرب «خبراؤه في الأمور الصينية».

العلم مثل التقنية، كلاهما عالمي وكوني بطبيعته، هذا ما يعتقده لفنسون. ففي العالمية الثقافية لا مجال للتفريق بين ما «هو لنا» وما «هو للآخرين». فكل شيء سيكون مشتركاً بين الناس جميعاً. كانت العلوم الصينية في بدايتها معرفة الغرب عن الآخرين، وهذا ما تبدد لاحقاً ليصبح علماً خاصاً بالصينيين أنفسهم.

لقد بدأ الأمر إذاً، بل ابتدأ منذ بداية القرن مع أعمال شافان عن الكتابة التاريخية القديمة في الصين. ومع بداية الدراسات الصينية الفيلولوجية والتاريخية بتنا نشهد من جانب المثقفين الحداثيين الصينيين إعادة طرح السؤال حول التاريخ الصيني كما كتب سابقاً ومنذ عدة قرون من جانب المتعلمين. أوجدت المقاربة التاريخية والسوسيولوجية وكتابة التاريخ النقدي واللغوي، تحولاً ثقافياً حاسماً: «إن التدوينات عن ماضي الصين لم يعد ينظر إليها كمستودعات أو (خزانات) ثمينة مناسبة للتجربة الأخلاقية، بل كمستندات معتبرة موثوقة وصادقة توضح النور الذي يجب أن يلقي الضوء على تطور بعض الأفكار الصينية» (Wright, 1960, p.248).

يمكننا الإشارة إلى أثر الدراسات الصينية الأوروبية على أوائل المثقفين الصينيين من خلال المقاربة الريبية، النقدية والتحليلية التي تسمح بها هذه الدراسات وتشجع عليها. وقد مر معنا الإشارة إلى حالة هوشي، إلا أن كوشي كانغ وكان أحد تلامذته كان أول من كتب تاريخاً للفلسفة الصينية مستخدماً المناهج الجديدة، كما أنه استطاع إيضاح الكثير في هذا المجال. أدت منهجيته القائمة على المقارنة وعلى استخدام المنهج التاريخي واللغوي إلى نتائج ثورية: «أعيد النظر من جديد بفلسفة كونفوشيوس، ودرس النص لا بوصفه مستودعاً للحكمة، بل كمستند يرتبط بالتاريخ، وبقدر من الصدق قل أو كثر، وكذلك من الموضوعية. هذا إلى جانب تحليل العلاقة بزمان وضع النص. وكنتيجة طبيعية وجه الالتفات الأكبر إلى الأعمال غير الموثوقة من الماضي التي كانت مجهولة أو غير مقيمة من جانب فلسفة كونفوشيوس» (Wright p.251).

حالياً ينظر إلى المقاربة التي قامت بها الدراسات الصينية، من جانب جزء من الأنتلجنسيا الصينية وكأنها موضوع يصار إلى استخدامه وتملكه، حيث يصار إلى تناسي أو تجاهل السمة الغريبة أو الأجنبية أو الغربية لهذا الحقل من التخصص. للتدليل على ذلك أنقل جزءاً من خطاب ألقي بمناسبة الاحتفال بتأسيس الجمعية الآسيوية. أما صاحب الخطاب فهو زهانغ غونغدا (Zhang Guangda)، الأستاذ في جامعة بكين وكان خطابه بعنوان «الصين والدراسات

المقارنة»، وقد ألقاه بالفرنسية: «بصفتي أستاذ التاريخ الوسيط في جامعة بكين، أحببت أن أشرح لكم، لماذا تعلمت الفرنسية». والأسباب التي قدمها المحاضر يمكن اختصارها ببعض الكلمات: «الاهتمام بالدراسات الصينية الفرنسية»، أو إذا أردنا، الاهتمام بأعمال شافان، غراني، ماسبيرو وباليوت: «لقد عمل هؤلاء الكتّاب على مسائل تحظى برأيي بأهمية أساسية. وحتى أتمكن من قراءة كتبهم تسجلت في صف م. ركليس (M. Reclus) وكان الأستاذ الوحيد الذي يدرس الفرنسية آنذاك في بكين. بفضل تعليمه استطعت لا قراءة أعمال دارسي الصينيات الفرنسيين وحسب، بل استطعت أيضاً اكتشاف أعمال بول دميفيل وعلماء صينيات فرنسيين آخرين. وأخيراً وقعت على كتابات فرنان بروديل. . .» (الكتاب الأبيض للاستشراق الفرنسي 1963, p.69).

بالطبع لم يكن حقل الدراسات الصينية حقلاً يقتصر على الفرنسيين. فقد كان للإنكليز، والأميركيين واليابانيين أيضاً علماء كباراً بالصينيات. ومع ذلك فقد كان للمقاربة الفرنسية أهمية خاصة: «أنا أعرف بالطبع أيضاً اللغتين الإنكليزية واليابانية، وأهتم بكل تأكيد بالأعمال التي طبعت بهاتين اللغتين والتي تناولت هذا الحقل. . . ولكن، وعلى العموم اشتغل اليابانيون مثل المؤرخين وعلماء اللغة الصينيين التقليديين. أما العلماء الإنكليز بالصينيات فقد تخلوا كلياً عن الأبحاث الأساسية للتوجه كلياً نحو الدراسات التي تنطبق على الصين المعاصرة، ومن وجهة نظر سياسية أساساً. . . لم يبق إذاً إلا الدراسات اللغوية الأوروبية والدراسات الفرنسية عن الصين بشكل خاص، وهي ما تتيح الدفاع عن علم حق» (ص:69). لا أسوق هذا النص بدافع شوفيني (فقط)، بل لأقول إن علم الصينيات «الغربي» قد مورس بكثير من العناية والانتباه، الأمر الذي أتاح للصينيين رؤية الفوارق الحساسة في المقاربات القومية، ثم إنه قد تم استخدام هذا العلم بمثابة أداة لا يشك في منفعتها وفي عالميتها. بعد هذه الاعتبارات التقنية إلى حد ما، يشير الكاتب إلى انفتاح الصين ليختم بما يشبه إيماناً بالعالمية: «لقد تأثرت الصين بقوة بالغرب. يعتبر الغرب بالنسبة للشبيبة الصينية في طليعة التقدم. . . وبلدان آسيا الشرقية هي اليوم بين أكثر بلدان العالم

دينامية. . . ففي أقصى الشرق يتقرر الآن مستقبل العالم، وبنسبة عالمية». لذلك يبدو التفاهم المتبادل غاية في منتهى الأهمية. ولذلك يقول الباحث الصيني - إن للاستشراق، ولا سيما الفرنسي منه إذا جاز لنا قول ذلك دوراً أساسياً يلعبه.

لا تأخذ الأمور لوناً وردياً باستمرار. ولم تلعب الأدوار جميعها بعد. ومع ذلك فإن الموقف الذي أبداه زوانغ غونغدا يظهر أن طريقاً طويلة قد تم اجتيازها منذ ثورة ماو التي كانت تتهم بعض علماء الصينيات بالتجسس لصالح الإمبريالية. وقد أعاد دميفيل إلى الأذهان القدر الذي لاقته اكتشافات باليوت في آسيا الوسطى (نذكر كيف اكتشف مع بداية القرن مخطوطات بوذية ذات قيمة تاريخية خاصة): «استقبل العلماء الصينيون اكتشاف هذه المخطوطات بارتياح؛ لقد أبرز باليوت هذه المخطوطات أمام العلماء في بكين وقدم لهم صوراً عنها، أو نسخاً منها. ومع ذلك فقد اتهم في الصين بالسرق والنهب. . .» ومع ذلك فإن صين اليوم (1966) لا توفر الإهانات تجاه «هذا «الجاسوس الثقافي» الفرنسي العام لصالح الإمبريالية. بل الأكثر إيلاماً هو أن نجد هذا العالم بالذات وقد تعرض للإهانة في فرنسا بالذات فإنهم بالتبجح ومجانبة الصواب: بل إن الوشاية قد وصلت أيضاً حتى إلى أستاذه إدرار شوفان (Demiéville 1966, p.102).

انفتحت الكتابة التاريخية الصينية على العلوم الاجتماعية الغربية بحدود العام 1980. قلت قراءة ماركس على حساب قراءة ماكس ڤيبر. جرت محاولات حثيثة للتفكر في كونية العالمية وتعددية الحضارات. وقد ميزت اللغة الصينية الحداثة عن التحديث فالأولى (Jindaihua) أما التحديث فهو (Xiandaihua). وفي سنوات 1980 احتدم النقاش حول قوى التطور التاريخي، وحول صانعي التاريخ: «ففي حين استطاع الغرب أن يقطع مع انحراف معنى التاريخ، استمر المؤرخ الصيني في جعله أساس مهنته» (Hermann, 1991).

بمعزل عن روح الانفتاح على الصعيد الثقافي، استمرت السلطة الاستبدادية السياسية في الصين، حتى بعد مضي عشر سنوات على أحداث القمع التي شهدتها ساحة تيان آن مان. اختار العديد من مثقفي الصين المنفى في أوروبا أو في أميركا. ثم كلنا يعلم بوجود «صين تايوان». برزت العديد من الهجرات

(هجرات الشتات) الصينية وفي كافة أرجاء العالم من جنوب شرق آسيا وإلى أوروبا وأميركا الشمالية. حاول المثقفون الصينيون، سواء أكانوا منفيين أم لا «التفكر بالعالم» بالعالم غير الصيني. ولتمكنهم من ذلك استعانوا بعلم الصينيات الغربي وبالاستشراق. أمن المنفى بعض الأمان، أو بعض الحماية تجاه اضطهاد السلطة. يقول أحد أساتذة الآداب المقارنة في الولايات المتحدة، إنه من الضرورة بمكان أن يترك المثقفون الصينيون الأراضي الصينية. سابقاً كان الانتقال يتم باتجاه هونغ ـ كونغ، حالياً أصبحت الولايات المتحدة أو أوروبا محطة ارتحالهم.

اليابان، الاستشراق والعالم

كما في مجالات أخرى، تشكل اليابان حالة خاصة، وبالمعنى التالي: اليابان بالأساس بلد شرقي بجغرافيته وبتاريخه، لكنه أصبح فيما بعد جزءاً مكملاً للعالم الغربي. ما يعني أن تغريبه قد بلغ الحد الأقصى، مع أنه استمر في تقديم نفسه وفي أكثر من مظهر بوصفه بلداً «شرقياً» و«تقليدياً». لأتمكن من الإشارة إلى الكيفية التي تنظر عبرها الأنتلجنسيا اليابانية إلى اليابان حالياً وإلى موقعها في العالمية، آثرت اختيار حالة ماساو ماروياما (1914 ـ 1966)، والذي يمثل بنظري (غير ـ المتخصص)، المثقف الذي حاول التفكر بعمق وبشجاعة المثقف والسياسي، بدور اليابان تجاه الغرب والحداثة. يشكل كتابه: Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan، المطبوع عام 1974 بالإنكليزية والذي ألّفه ما بين 1940 و1944 الدراسة الأساسية التي نعود إليها. قام بدراسات شملت مجال الثقافتين الصينية واليابانية الكلاسكيتين، كما شملت أيضاً مجالات العلوم الاجتماعية الغربية. قرأ بشكل خاص هيجل وعلماء الاجتماع الألمان: ڤيبر، ترولتش ومانهايم. يعتبر مؤسس العلم السياسي الحديث ومؤسس التاريخ الثقافي في اليابان. طبعت دراساته أثناء الحرب في وقت كانت السيطرة فيه للرقابة وللمحرمات (لقد جرى تقديس فكرة «الماهية الوطنية»)، حيث أعطي «بوليس الفكر» سلطة الرقابة الصارمة. تدرج مؤلفاته في سياق المدخل ـ مع بداية القرن العشرين ـ للدراسات اللغوية والتاريخ الثقافي (بويك Boekh، ديلتاي)،

والماركسية وسواها، من مواضع الثقافة اليابانية. أعلن ماروياما علناً تأثره بشكل خاص بمدرسة فرانكفورت وبنظرياتها حول الإيديولوجيات.

هدف في كتابه عن تاريخ اليابان إبان حقبة توكوغافا (القرنين السادس عشر ـ التاسع عشر)، إلى التشكيك بعقيدة النظام الإمبريالي والإيديولوجية السلطوية التي تبرره. قدر ماروياما الأهمية البالغة لغياب نظام ثقافي أو روحي في التاريخ الياباني، إذ يقارن الحال هنا بحالة تاريخ المسيحية في الغرب. لم تعرف الثقافة اليابانية تقاليد فردية؛ فهي تجهل النظريات الفلسفية حيث يعتبر الأفراد ذواتاً مستقلة. لم يعرف التاريخ طيلة فترة توكوغافا نظريات سياسية وإيديولوجية تشبه ما يعرف بالقانون الطبيعي الأوروبي، ولا نظرية الحق بالمقاومة التي يشرعها القانون الطبيعي أحياناً. إن المسألة التي يعالجها ماروياما، والتي أشار إليها في دراساته وإن بشكل استرجاعي هي التالية: لماذا لم تصبح اليابان بلداً «حديثاً» وبوسائلها الخاصة فقط؟ طرح هذا السؤال بحدة، وكان طرحه على ضوء الإيديولوجية المسيطرة آنئذٍ: مسألة «تجاوز الحداثة»، أي التجاوز ـ الخاطىء للثقافة الغربية، التي اعتبرت ثقافة خاصة «باطلة» تخص أوروبا فقط وليست ثقافة كونية. واليابان ستتجاوز، كما يقال، القوى الغربية بل ستنتصر عليها. لقد صارت الحداثة بحدود العام 1940 «كبش المحرقة» الكوني. لذلك حرص ماروياما، منعاً للدوران في حلقة مفرغة، وللانشقاق الداخلي، على الدفاع عن الحداثة، وعلى تحديدها بتعابير كونية.

حاول ماروياما جاهداً أن يثبت أن اليابان قد شهدت في فترة تاكوغافا بذور ما سمح لاحقاً بظهور وبتطور وعي حديث، وهو يعتقد أن ذلك قد تم حتى لو لم تقم الحداثة بدخول اليابان من الخارج. فالكونفوشسية كانت في طور التفكك من الداخل. كانت اليابان الكونفوشسية متخلفة، لكنها لم تكن جامدة. اعتقد ماروياما بوجود أوجه شبه بين المدرسية الأوروبية المتأخرة وبين المدرسة الكونفوشسية التي يقال إنها «صاحبة النصوص القديمة»، أو حتى مع المدرسة اليابانية المعروفة بـ«المعرفة القومية» وهي التي تتناقض مع المدرسة التقليدية والمدونة بـ«النصوص الجديدة» أو مدرسة شو ـ هسي. أوصل تنامي الإيمان

اللاعقلاني بالحكماء القدماء لخلق مقاربة فيلولوجية، وضعانية، تاريخانية لنصوص كلاسيكية كونفوشسية. قارن ماروياما بين ولادة مدرسة النصوص الكونفوشسية القديمة وتقدم مدرسة المعارف الوطنية في اليابان مع النهضة والإصلاح في أوروبا. لذا فإننا نجد في اليابان وفي مرحلتها الكلاسيكية قدرة داخلية لتوليد عقلانية، نقدية وتاريخية، وكان ذلك قبل مجيء الأوروبيين بكل تأكيد.

يستنتج من هذه البرهنة أن الحداثة ليست ظاهرة خاصة، ترتبط بالتاريخ الأوروبي وحده، بل هي ظاهرة كونية يمكن أن تظهر في أي مكان وخارج الغرب، حتى لو لم تكن أوروبا قد اكتسحت العالم. فالحداثة ليست غربية، بل هي كونية. والتحديث لا يعني إطلاقاً التغريب. هذه هي إحدى مقولات ماروياما المركزية: «يمكن أن يكون للأصول الثقافية المباشرة لما نطلق عليه اسم الفكر المتنور أصلاً غريباً، لكن ما أتاح دخول الأفكار الغربية ليس سوى وجود عوامل داخلية متغيرة سمحت بدخولها دون مقاومة... إن القول أن الفكر السياسي الحديث لم يظهر (في اليابان) لا يعني عدم وجود سيرورة داخلية أوصلت إلى انهيار نظام الأفكار الإقطاعية... إذ بإمكاننا أن نجد في تطور فكر عصر تاكوغافا عناصر منطقية مشتركة مع الفكر الحديث الذي ظهر في الفترة التي أعقبت فترة استعادة الملكية» (p.191). بعبارات أخرى، يمكن القول إن عصر الميجي وإن كان قد بدأ بتدخل قوى خارجية، فإن بالإمكان موقعته كامتداد مباشر للثقافة اليابانية، كما تطورت ذاتياً، ودون أي إكراه خارجي. هكذا يصر ماروياما على العناصر الداخلية المحايثة للثقافة وللمجتمع اليابانيين، في الفترة السابقة للتدخل الغربي. لذلك من العبث القول بـ«النصر على الحداثة» بحجة أنها غربية وخاصة، إذ من الصحة بمكان القول بأنها تيار كوني يشمل التاريخ العالمي، وبالتالي فبالإمكان أن نجد بذورها في مختلف الأماكن على الكرة الأرضية. يجب التوقف عن المزج بين الكونية و«الخارج» (الغرب)، والانقطاع عن ربط «الداخل» بالتقليد المحلي. فالكونية لا تعني الكوزموبوليتية، بل تعني أن الحقيقة هي الحقيقة، وأن العدالة هي العدالة في كل مكان، وأن الحقيقة تبقى حقيقة

مشروعة دون أي ارتباط لها بالفترة الزمنية التي ولدت فيها أو بالمكان الذي خرجت منه. الكونية لا تكون من الخارج، وإلى الخارج. إنها في كل مكان وهي أيضاً في داخل كلٍ منا.

لم يكن مارويامـا بعالم الاجتماع الياباني الوحيد الذي طرح على نفسه سؤال كونية التحديث، وتالياً سؤال مكانه التاريخي «المحايث» للغرب. سأسوق فيما يلي ما تبادر إلى ذهن باحث آخر مثل يازوزوكي مراكامي الذي طرح على نفسه أيضاً السؤال حول الرابط بين «التحديث» و«التغريب» (راجع Eisenstadt (ed) t II, 1987)). إن التحديث كما يقول الكاتب عبارة عن تفاعل بين أوامر وإكراهات التكنولوجيا الصناعية وبين التقليد الثقافي المحلي الخاص بهذا المجتمع. لا تطابق بالضرورة بين التصنيع والتقليد الثقافي. ثم إن درجة التطابق بين التحديث وبين التقليد تتقلب باختلاف الحضارات. فقد عرفت البلدان الأوروبية درجة عالية من التطابق بين تقاليدها وبين الأمر الصناعي. وكان النصيب الأعلى من التطابق، بالطبع، من حصة بريطانيا الكبرى مع نهاية القرن الثامن عشر. أما المجتمعات الأوروبية الأخرى (فرنسا، ألمانيا، إيطاليا)، فقد عرفت درجة أدنى من التطابق. وبشكل عام فإن دول قارة أوروبا بمجملهم قد حققوا درجة أدنى من التطابق مما تحقق في البلدان الأنكلوسكسونية (بريطانيا، والولايات المتحدة الأميركية).

أما البلدان غير الغربية، وبصورة عامة، فهي قد أظهرت درجة من التطابق أدنى مما شهدته أمم الغرب. ومع ذلك فإن اليابان تشكل شواذاً. فالبنية التقليدية أبدت درجة عالية من التطابق مع إلزامات التصنيع. فاليابان كانت ومنذ القرن الثامن عشر أمة، على درجة عالية من التمدن. وأروا، أو طوكيو حالياً، ربما كانت بحسب ما يقول موروكامي أكبر مدينة في العالم، حيث نجد حراكاً اجتماعياً على درجة كبيرة من القوة. ثم إن البيئة الثقافية كانت مما يشجع على النشاط وعلى الانصهار والعقلانية. كل هذا لا يعني التأكيد بوجود سمات كونية في اليابان ما يشكّل استجابة صحيحة على الغرب. امتازت اليابان بتكوينة نوعية تختلف عما في الغرب، خاصة فيما يتعلق بالحرية والمساواة والفردانية.

والتحديث لا يوصل إلى شكل واحد من الاندماج الاجتماعي والثقافي في كل مجتمعات العالم. والعالمية لا تتشكل إلا من سلسلة من الاختلافات أكثر مما تتشكل من التقاربات بين الحضارات الحديثة.

وعلى طريقته، طرح كاتب آخر على نفسه مسألة العلاقة بين خصوصية اليابان ودخولها في عالمية القيم الغربية فيها قيماً كونية. يعتبر تاكوشي يوشيمي (1910 ـ 1977) باحثاً رفيع المقام. كان مختصاً في الأدب الصيني ومترجماً لمؤلفات لو ـ كسون. اقترح اختصاصاً جديداً يتناول آسيا من وجهة نظر منهجية، ما يسمح ببناء الأدوات التي تتيح للآسيويين امتلاك الحداثة والدخول في العالمية على قدم المساواة مع الغرب. قبل الحرب درس الصين مستخدماً المنهجيات الفيلولوجية والتأويل النصوصي، كما لو لم يكن للصين وللثقافة الصينية من وجود، كما لو كانوا حضارة ميتة، كحضارة سومر أو حضارة مصر الفرعونية. لتجاوز هذه التحديدات قرر دراسة اللغة الصينية بوصفها لغة حية، يتكلمها الملايين من الناس، ودراسة اللغة كما نصادفها في أعمال لو ـ كسون. اكتشف أن ثمة العديد من الناس ومن الناس المختلفين يعيشون في الصين وهم يطورون طرق معيشتهم، خلافاً لما يقول به دارسو الصينيات التقليديون. ثم اكتشف أن الحضارات الآسيوية (الصين، كوريا، الهند وإلخ) قد صاغت أجوبة متعددة على التحدي الكبير الذي مثلته الحداثة الغربية، إذ حاولت الحفاظ على هويتها، وعلى آرائها مع محاولة دخولها في العالمية. قرأ طاغور ولوكسون ديوي، روسل، توينبي. «ثمة حدود قاسية أمام قوة الغرب» هذا ما يقوله تاكوشي معتبراً أنه على الغرب نفسه أن يتجاوز ذاته حتى يسهل خلق كونية حقة.

إننا نشهد الآن في اليابان انطلاقة جديدة، بل وثبة حقيقية تطال العلوم الاجتماعية. تسهم هذه المعارف الجديدة، بالتأكيد، للتفكير بدخول اليابان في الحداثة، وبانفتاح اليابان فكرياً على الخارج، اليابان البلد الذي كان منغلقاً عن العالم لقرون بل لآلاف السنين. لكن هذه المعارف قد أسهمت رغم ذلك بتأويل «الاختلاف» الياباني؛ وفهم «فرادة» الحضارة في اليابان، ما أتاح تحليل «الاستثناء الياباني تحليلاً علمياً».

حالياً تمتلك اليابان أيضاً مدرسة استشراقية خاصة بها، حيث يفضل الدارسون اسماً خاصاً بها: «دراسات آسيا الغربية». يبدو الأمر رغبة في تجاوز استخدام كلمة استشراق، الذي يعتبر «مركزية أوروبية» والتفكر بالغرب (حيث تشكل اليابان جزءاً منه بالمعنى الثقافي إن لم يكن الجغرافي) وبالشرق المقسم إلى آسيا شرقية تشكل اليابان جزءاً منها جغرافياً، وإلى آسيا غربية ما زالت بعيدة عنها. ذلك أن اليابان المنقطعة لوقت طويل عن العالم الخارجي، كانت أكثر ما يكون تأخراً عن الحضارات الكبرى الغريبة. ففي أول كتاب مدرسي ياباني عن الشرق الأدنى نجد الجملة التالية: «يقع قبر النبي محمد في القدس. والنبي محمد هو مؤسس المسيحية!».

ترقى أولى المعاهد التي عنت بالدراسات الإسلامية في اليابان إلى سنوات 1930. كان الهدف الأساسي منها إمداد الجيش الياباني بمعلومات استراتيجية حيث كان يتولى مشروعات توسعية في كل أرجاء آسيا الشرقية حيث تقطن مجموعات سكانية مسلمة (خاصة في أندونيسيا). هذا مع العلم أن ثمة دراسات لا مصلحية وأشد توثيقاً من الناحية العلمية كانت قد بدأت قبل سنوات من ذلك، أي بحدود العام 1920. بعد أزمة الطاقة (عام 1973) شعرت اليابان بالحاجة لتطوير أبحاثها حول البلدان العربية ـ الإسلامية، وبالتالي فإننا بتنا نشهد العديد من المعاهد البحثية. يعود ذلك للعام 1970 تحديداً.

نجد في اليابان بوادر مشاعر عدائية واحتراز تجاه أعمال المستشرقين الغربيين. لكن الواضح تماماً أنه ليس بمقدور أي باحث أن يتجاهل أعمال الغربيين. ربما يجب رفض الإثنية المركزية الغربية حيث وجدت، هذا ما يفكر به اليابانيون؛ لكن الإثنية المركزية لا تسيطر بنظر اليابانيين على بحث المستشرق الغربي. إذ ثمة دراسات قيّمة قام بها مستشرقون يابانيون (ممن تخصصوا في الدراسات الآسيوية).

لم يقتصر اهتمام اليابان على آسيا الغربية. بل على العكس، إذ أولت اليابان اهتماماً خاصاً بآسيا الشرقية (هذا إذا اعتبرنا الروابط التاريخية القديمة مع هذه المنطقة) والاهتمام بآسيا الشرقية يعني تحديداً الاهتمام بالصين. ففي عام

1961 تأسس في طوكيو مركز متخصص لدراسة الحياة الثقافية في شرق آسيا. تم ذلك برعاية الأونيسكو وعدد من المعاهد اليابانية. وفي هذا المركز كان يصار لدراسة الفلسفة الصينية (النقد النصي، وطبقت الدراسات الفيلولوجية على الكلاسيكيين البوذيين والكونفوشسيين). كما تم البحث في الأدب الصيني، قديمه وحديثه. علماً أن مثل هذه الدراسات قديم في اليابان. مع اختلافها عن النقد النصي الجديد تبعاً لأصول منهجية غربية. تبعاً للمقاربة القديمة، اعتبر الأدب الصيني جزءاً من التقليد الأدبي الياباني، ولم ينظر إليه كأدب غريب: إن النزعة التي تجلت آنذاك قضت بجعل هذه الآداب آداباً «يابانية»، وبتطويرها من خلال إعلان ملكيتها. ضمن هذه المقاربة التي حدثت بوحي الغرب، دخل الأدب الصيني التصنيف عينه الذي تدخل فيه آداب الأمم الغربية، ما يوحي بموقف مقارن تاريخي وموضوعي.

انطوت دراسة الاستشراق الياباني أيضاً على دراسة الأخلاقيات: اليابانية، الصينية والغربية. جرى تحليل مفهوم «الأمة» الياباني بشكل علمي، كما انكبت الدراسة التحليلية على مفهوم «الانغلاق» في اليابان. انغلقت اليابان على العالم، وتالياً على الغرب، تماماً في الوقت الذي أوجد الغرب الروح العلمية الحديثة وعرف توسعاً عالمياً. كما جرى البحث أيضاً في تطوير مجال «علم الأديان المقارن» ما يفرض حرية البحث وحرية الرأي والضمير وهذا ما كان نادر الوجود في اليابان. ظهرت الجرأة على التشكيك بالتقليد الياباني، وتفحص الميثولوجيا اليابانية القديمة بعين ناقدة، وهي الميثولوجيا التي استندت إليها إيديولوجية الامبراطور ـ الإله أو ابن الآلهة (Tenno). جرت أبحاث إثنية حقلية حول الفولكلور (اكتسبت أعمال ياناغيدا كونيو شهرة واسعة في هذا المجال).

في إطار مركز شرق آسيا للدراسات الثقافية، انكب الدارسون على تاريخ آسيا الشرقية. قبل الحرب العالمية الثانية تركز الاستشراق الياباني على منشوريا الخاضعة للاستعمار الياباني. وإبان الحرب طاول الاهتمام الجيوستراتيجي مجمل جنوب شرق آسيا، والهند وآسيا الغربية. ومنذ الحرب العالمية الثانية ظهرت نزعة جديدة، حيث جرى إقحام تاريخ آسيا المشرقية ضمن لوحة تاريخية تشمل

آسيا بكاملها، بل التاريخ العالمي أيضاً. جرى البحث إذاً بتطوير تاريخ عالمي أكثر مواءمة مع نموذج توينبي وبروديل، من مواءمته لنموذج نيشيدا كيتارو ومدرسة كيوتو. وفي إطار هذه الذهنية طبع العديد من المطبوعات النقدية التي عالجت نصوصاً تاريخية وترجمات لأعمال شديدة التنوع كما ظهر أيضاً العديد من المبادلات الفكرية والجامعية والعلمية بين بحاثة يابانيين وبحاثة من الغرب.

الفصل الثالث

المثقفون بين التقليد والحداثة
(علمنة الثقافة)

يحتاج كل مجتمع كما تحتاج كل حضارة لخدمات محترفي الثقافة والكتابة والفكر: الكتبة، المتعلمون (Le Sopher) «الكاتب العبري»، الكاتب (المتعلم العربي)، (Le Shi) «(الموظف الصيني)، «Le Rhsi» (الرائي الڤيدي)، «المعلم» (الهندي) والبانديت (المتعلم الهندوسي) وإلخ. . . أما ما نشهده الآن فهو قطيعة بين الثقافة التقليدية التي يسيطر عليها الدين، والمجتمع الحديث، الدنيوي. أوجدت هذه القطيعة لا نخبة فكرية وثقافية واحدة بل اثنتين: واحدة مؤلفة من المتعلم، أو الراهب التقليدي، وأخرى من المثقف الحديث. إننا نعاين الآن هذين النمطين من الزعامة الثقافية في كل الحضارات. فالمتعلم ـ الموظف الصيني (Shi) يقابله المثقف. وبمقابل العلماء والقضاة والأئمة والملالي والذين يطلق عليهم الإسلام التقليدي اسم «المتكلمين» نجد المثقفين. كما يختلف رجال الأدب في اليابان التقليدي عن المثقفين.

هل نحتاج بعد ذلك لنردد أن ولادة المثقفين قد ارتبطت بالحداثة الأوروبية؟ بعد حركة الإصلاح والحروب الدينية التي استمرت قرابة قرن من

الزمن ظهرت طبقة متعلمة أكثر دنيوية، صحيح أنها انشقت إلى حد بعيد من صلب رجال الدين، إلا أنها اشتغلت تبعاً لمنطق بحث أكثر استقلالية تجاه رقابة الكنيسة، وبرغم الانطلاقة من عالم يسيطر عليه الدين واللاهوت استطاعت هذه الطبقة أن تكون عالماً مفهومياً وثقافياً، عالم العلم الحديث. من اللافت للنظر أن نشهد تعايش هذين العالمين حتى في أفكار عمالقة الفكر أمثال غاليله، ديكارت، هويس، باسكال، سبينوزا، ليبنتز، نيوتن، كانط وأيضاً هيجل. بإمكاننا عقلياً تقديم فرضية تقول إن «دنيوية» الفكر الجديد، و«دنيوية» الثقافة الأوروبية بدءاً من القرن السابع عشر قد ارتبطتا بالتعددية الدينية والسياسية والثقافية، وهذا ما كان نتاج الإصلاح والنهضة والصراع الإيديولوجي واللاهوتي الذين تلوا. كانت السيرورة طويلة، بطيئة ومعقدة، ولم تظهر عبارة المثقف إلا في القرن العشرين، وإن كان فلاسفة القرن الثامن عشر هم من مهد لها أول الأمر.

هل كان المثقفون هم من أنتج «العلمانية»؟ هل هم الأصل؟ أم هل هم من مفاعيل «العلمانية»؟ ربما لا حل لهذا السؤال. لذلك يكون من الأفضل لنا أن نكب على التذكير بما كانت عليه «العلمانية» في أوروبا. إنها تقضي بنهاية سيطرة الخطاب الديني وبنهاية احتكار الكنيسة الثقافي على كلية الخطاب. أو الأصح نهاية احتكار كنيسة: الكنيسة الكاثوليكية التي دخلت منذ ذلك الوقت «مضاربة» مع مختلف الكنائس البروتستانتية. بعبارات أخرى، ترتبط العلمنة بنهاية كل ما نطلق عليه اسم «العالم المسيحي». على أنقاض هذا العالم ولدت أوروبا السياسية والثقافية. تختلف هذه الحضارة الجديدة عن حضارة العالم المسيحي القائمة منذ مدة طويلة بوجود تعددية دينية وبظهور خطابات ثقافية، أظهرت كلها منذ انطلاقتها احترامها لعقائد الكنيسة، ثم راحت تنفصل عنها وتستقل: «تأليه» يرتبط باللاأدرية والإلحاد، وبشكل عام بإيديولوجيات تستقل تماماً عن الخطابات الدينية لتشكل مواقع ضدها أحياناً (اليسار الهيجلي، السان ـ سيمونية، الاشتراكية، الفوضوية، الماركسية والعدمية إلخ).

يبدو أن ولادة الإيديولوجيات العلمانية قد أقامت علاقة وثيقة مع ظهور هذه الجماعة الاجتماعية، أو الثقافية على العموم، والتي نطلق عليها اسم

المثقفين. العلمنة بمعنى ما هي انسحاب الدين خارج الدائرة العامة؛ ومجاورتها لقطاع خاص في الحياة الثقافية والسياسية. أصبح الدين شأناً خاصاً، يتعلق بالإيمان الفردي، في حين كان سابقاً ولآلاف السنين مؤسسة عامة، شأناً يخص الدولة والجامعة والكنيسة. باختصار كان الدين مرتبطاً بالمؤسسة التي اعتبرت ممثلة للجماعة الإنسانية ككل، المقيمة مجتمعة على أرض واحدة والمجتمعة حول عقيدة واحدة. مع العلمنة ابتدأ أيضاً «فك السحر» عن العالم، وهذا ما تحدث عنه ڤيبر، كما سطع نجم العلوم الدنيوية، وعلمنة الفكر، ونزع القداسة عن الدين، بل عن المجتمع، ترافق ذلك أيضاً مع القول بجعل الآراء فردية وحرية، خاصة بعد إعلان «الحقوق المدنية» أولاً في إنكلترا، ثم في هولندا وبعد ذلك في فرنسا.

احتفظ المثقفون ببعض الوظائف التي كانت سابقاً حكراً على المتعلمين. فهم «حراس التقليد» والقيم ومؤسسات المجتمع المركزية. إنهم الوسطاء بين الناس وبين المقدس، وهذا ما كان عليه الكاهن فيما سبق، أو الأنبياء والكتبة الدينيون. وكما كان الكهنة سابقاً، صار المثقفون غالب الأحيان أساتذة، يحملون إلى الجيل الجديد القيم القديمة المحفوظة بورع بوصفها كنزاً. ولكنهم في غالب الأحيان وخلافاً للكهنة والمتعلمين ـ وربما على طريقة الأنبياء ـ فهم يعتبرون من المخالفين، ومن أهل الإبداع والابتكار والتجديد. إنهم يبنون ويعرضون ويوزعون خطابات بديلة مقارنة مع الخطابات الرسمية أو القائمة؛ إنهم يخلقون ديانات مخالفة وإيديولوجيات علمانية، تتسم بالهرطقة مقارنة مع الديانات القائمة ومع العقائد الجماعية التي تتقاسمها غالبية أعضاء المجتمع أو الجماعة أو الحضارة.

يمكننا القول، إن المثقفين هم نتاج العلمنة، بمعنى أنهم حملة ومنفذو، وأحياناً مبدعو إيديولوجيات دنيوية تهدف الحلول مكان الديانات القائمة، وبخاصة مكان الديانات الموحى بها والتي يعرفها الغرب منذ قرون: اليهودية والمسيحية. لقد لعبوا دوراً انطلق من التفسير التاريخي للتوراة ليطال النقد «الفلسفي» للمسيحية، وكان نقداً لاهوتياً وسياسياً في آن واحد. يعتبر المثقفون

بمعنى معين، «وراثة» الطبقة الكهنوتية الدينية. إنما في جزء منها فقط. إذ قامت وظيفة رجل الدين ووكالتهم على حفظ القيم والتقاليد الدينية. أما المثقفون فهم حملة الحداثة المعلمنة، والإيديولوجيات الجديدة الدنيوية والمنتهكة للحرمات.

علمنة داخلية وعلمنة خارجية

كانت العلمنة في أوروبا وليدة تطور ذاتي محلي. كانت «القطيعة» بين رجال الدين التقليديين والمثقفين الحديثين قطيعة نسبية، خفف من حدتها طول السيرورة داخل الثقافة الأوروبية التي جعلت «الكهنة يطلقون حياة الرهبنة» والتحول ليصبحوا المبشرين بالأفكار الجديدة. ظهرت المناقشات وكان رجال الدين أول المحركين لها، وقد تناولت التأثيرات في الشأن العام (الإصلاح أولاً، ثم وبالتأكيد الصراع بين اليسوعيين والمتشددين على سبيل المثال) ما أسهم بعلمنة الثقافة الأوروبية (راجع Le clerc 1996). ثمة قسم هام من «الأنتلجنسيا» الأوروبية الجديدة، كان مؤلفاً من أعضاء سلك الكهنوت، أو من نخبة نشأت في حداثة سنها وسط تربية أشرف عليها كهنة الكنيسة، ولا سيما الكهنة اليسوعيين. ففي أوروبا إذاً، ثمة حجة قوية لجعل التعارض بين المثقفين ورجال الدين تعارضاً نسبياً، وكذلك بين التقليد الديني وبين الحداثة العلمانية أو الملحدة. لقد ظهر المثقفون حتى في أوساط طبقة رجال الدين. وكان المثقفون الأوائل هم ممن انشق عن رجال الدين، أو من أعضاء الأقليات الدينية والسياسية (الطوائف البروتستانتية، اليهودية والمتشددين المسيحيين).

وسط هذه السيرورة من العلمنة يصعب علينا أن لا نشير إلى دور هام، بل مركزي لعبته «أقلية» دينية تتواجد منذ عدة قرون وفي قلب المسيحية بالذات: أريد بذلك الإشارة إلى اليهودية. ففي القرن العشرين ضمت الأقلية اليهودية الأوروبية بعض أكثر ممثلي الحداثة شهرة وجذرية، سواء في مجال علوم الطبيعة أو العلوم الإنسانية والفنون. إنهم يتحدرون من إحدى أقدم حضارات الشرق الأدنى، بالتالي فهم من ممثلي وشهود أقدم التقاليد الدينية في الغرب، وكان بعضهم في أصل كل التحولات الثقافية الكبرى التي قلبت أوروبا المعاصرة وخلقت الحداثة الأكثر تقدماً.

منذ القرن الأول بعد الميلاد (أي منذ احتلال القدس وهدم الهيكل من قبل تيتوس) وحتى العصر الحديث، لا نقع إلا على عدد قليل من أسماء الكتّاب اليهود الذين لعبوا دوراً كبيراً في الثقافة العالمية: فيلون، ابن ميمون، سبينوزا، موسى مندلسون... أما بعد بداية القرن التاسع عشر، وبعد أحداث الثورة الفرنسية وبعد «تحرير» اليهود نتيجة للإجراءات النابليونية، فكان لدخول يهود أوروبا الغربية في المواطنة العلمانية وصعودهم ومشاركتهم السياسية والاجتماعية والثقافية، كان لكل ذلك نتائج مدهشة طالت حقل الثقافة. بعد منتصف القرن التاسع عشر تضاعف عدد المثقفين والفنانين والعلماء من أصل يهودي. أقول من أصل يهودي، ولا أقول يهوداً، ذلك أن هويتهم وأصولهم الدينية لا يعني بالضرورة انتماء كاملاً وكلياً إلى اليهودية بوصفها ديناً. بل إن عدداً منهم قد أعلن اعتناقه لشكل من أشكال العلمنة حيث يلعب العلم والمعارف والإيديولوجيات والفنون والآداب دوراً بديلاً، أو دور ديانة مفقودة أو جرى التنكر بها. تحول الاقتلاع الديني إلى نوع من التجذر العميق في الحداثة الدنيوية. لقد حدث الأمر وكأن جزءاً هاماً من الأقلية اليهودية في أوروبا أو في أميركا لاحقاً قد أخذ كلياً بالحداثة الأكثر جذرية بحيث تبناها كلياً: إلى درجة أصبح معها تقدم الحداثة الجديد رهناً بمساهماتهم المتعددة. إن لائحة الأسماء التي قد تتبادر إلى الذهن هنا، طويلة جداً. وما سأورده أورده على سبيل المثال ليس إلا عينة من الأسماء: فليكس مندلسون، جاكوبي، هيني، لاسال، أفينباخ، ماهلر، شونبيرغ، برغ، بروست، ديركهايم، برغسون، سيمل، كانت، كافكا، شابلن، شتربنبيرغ، فون شتروهايم، لانغ، لوبيتش، هوسيرل، فيتفنشتاين، لوكاكش، جاكوبسون، لفي ستراوس، آرون، شوميسكي، مايلر، روث، بيلو، وودي ألن، سبيلبرغ إلخ...

كان لدخول الأنتلجنسيا اليهودية في الحداثة الثقافية أثراً مدوياً بالفعل: إذ كانت إحدى المكونات الأساسية لهذه الحداثة في مرحلتها الأكثر راهنية. فالخروج من العزلة (غيتو) ـ بالمعنى الدقيق وبالمعنى المجازي ـ كان أحد أهم العوامل المؤثرة في الحياة الثقافية والسياسية والفكرية في القرن التاسع عشر،

والقرن العشرين بشكل خاص. لكن هذا الخروج من العزلة لم يمر دون أزمات قوية طالت حقل اليهودية الديني: يبدو الأمر وكأن القيم الموروثة عن الديانة التقليدية قد تجددت الآن أو أنها بعثت وسط حقل جديد، مفتوح على كل إمكانيات الفكر والفن والإبداع والابتكار. لا يعني ذلك تجاوز أزمات خطيرة رافقت هذا التحول. لقد حدث ذلك فعلاً لكنها ظلت أزمات خارج المعتقد اليهودي بالذات، وظلت داخل الثقافة الغربية الشاملة، المتأثرة بطريقة درامتكية بهذه الموجة من التجديدات وبدخول الأقلية اليهودية الدينية حقل العلمانية السياسي والثقافي. كان شكل العداء للسامية مع ما اتخذ من وجوه ـ سواء مع نهاية القرن التاسع عشر وأعوام 1930 في فرنسا، أو ما حصل أثناء جمهورية فايمر ثم زمن النازية في ألمانيا ـ الشكل الأكثر وضوحاً والأكثر إثارة للانطباعات. أدت التصفيات العرقية النازية تجاه اليهود إلى القضاء على الجزء الأكبر من اليهودية الأوروبية، وإلى تحول المركز العالمي لليهودية من أوروبا إلى أميركا (ثم إلى دولة إسرائيل).

سواء كانت أقلية إثنية أو دينية، فاليهودية الأوروبية تشكل عنصراً أساسياً من مكونات الحضارة الغربية، ثم إن لتحولها خلال الزمن الحاضر أثره الفاعل في الحداثة الأوروبية. ما يعتبر دليلاً مدهشاً على السمة الذاتية التي امتاز بها التحديث الثقافي الحاصل في أوروبا منذ زمن النهضة، أو منذ عصر الأنوار. خلافاً لذلك يبدو المثقفون غير الغربيين نتيجة «تهجين» يجمع بين تقليد رجال الدين والحداثة الغربية. بإمكاننا في حالة اليهودية الأوروبية وتواجهها مع الحداثة العلمانية التحدث عن نوع من «التهجين»، إلا أنه تهجين داخلي حدث في قلب الحضارة الغربية بالذات. في حالة مثقفي العالم الثالث يأخذ «التهجين» سمة «تهجين مزدوج» حيث يكون أحد العناصر ذاتياً ومحلياً (الدين) فيما يكون الآخر خارجياً وغريباً (الحداثة المعلمنة والعلمية).

لنلاحظ ذلك فعلاً: إن الغرب إذا أردنا وبمعنى محدد جداً، هو عبارة عن الحداثة. لكنه تراث تقليدي من نوع خاص، حيث تحتل المسيحية قلبه التاريخي: أو إذا شئنا أيضاً، إنه جملة من تقاليد كان الدين فيها نواة كل

حضاراته التقليدية؛ وبدقة أكثر الديانات الموحى بها (اليهودية والمسيحية). فليس صدفة بعد ذلك أن يكون تغريب الحضارات الشرقية، وفي جزء منه، من عمل المبشرين في «تثبيتهم للمسيحية». من الصعوبة بمكان أن لا نلاحظ دور وأثر المسيحية في سيرورة التغريب والتحديث في عدد من بلدان آسيا. لقد رأينا أن تحديد التقاليد الآسيوية من الناحية الإيديولوجية كان وفي جزء كبير منه، أثراً من آثار تغلغل المسيحية في التقاليد الذي ظلت مغلقة لوقت طويل. لم يسهم العلم وحده أو التقنية وحدها، ولا الاستشراق باعتباره علماً بالإسهام في تشكيل الحداثة الثقافية. بل كان للتقليد الديني الغربي دوره أيضاً، حيث لا يمكن تجاهل هذا الدور في تشكل الاستشراق العلمي. فما تراه يكون الاستشراق إذا ما استبعدنا ريتشي، ونوبيلي والأب كيردو (Coeurdoux) ودون الآباء اليسوعيين في الصين، دون الذين اعتنقوا المسيحية، أو ممن تأثر روحياً بالمسيحية: مثل الياباني أوشيمورا كنزو الذي اعتنق المسيحية: وفي الهند أمثال كشوب شاندراسن، وسري أوروبيندو اللذين تأثرا بقوة بالمسيحية؛ ينطبق ذلك على كانغ يو فاي في الصين، أما سن يات سن فقد اعتنق المسيحية.

وحده الإسلام يمثل حالة من صورة مختلفة، بل معكوسة: هنا نجد ماسينيون المسيحي، الذي ظل مستشرقاً، وبالتالي خارج الإسلام، إلا أنه أبدى إعجابه الشديد به، لدرجة رأى فيه شكلاً توأماً أو أخوياً للمسيحية. ربما نستطيع بالمقابل أن نشير إلى موقف محمد أركون كحالة مناقضة لحالة ماسينيون: فأركون مثقف عربي - مسلم، اجتاف الثقافة الغربية إلى حد إعلانه دخولها اللامحدود، الكامل والمليء في «العقل الإسلامي». فللإسلام موقعه المميز تجاه الغرب. خلافاً لحضارات جنوب شرق آسيا، التي ظلت معزولة عن المسيحية (ما عدا العمل المعزول والعابر والمحدد الذي قام به المبشرون) كان الإسلام وعلى مدى آلاف السنين على علاقة ما بالغرب المسيحي، ومع ذلك فقد كان لما استعاره وإلى فترة وجيزة محدوديته في المجالات اللاهوتية والعلمية والإيديولوجية.

على عالم الاجتماع - المؤرخ الذي يدرس دلالة الفترة الحالية والعلاقات

بين «الأصوليين» و«الحداثويين» بين «المتشددين» والمثقفين أن لا يموقع نفسه ـ بوصفه عالم اجتماع وإبان سير تحليلاته ـ في أي من المعسكرين. إذ عليه أن يعيد بناء منطق المعسكر الأول كما منطق المعسكر الثاني. ربما أمكننا أن نفهم وجهة نظر الأصوليين بشكل أفضل إذا ما رجعنا إلى تاريخ أوروبا وإلى المواجهة بين البروتستانت والكاثوليك، بين المصلحين والإنسانيين، بين الكاثوليك والإنسانيين. فمن جوانب معينة يعتبر المثقفون الحداثيون ممن يتشابه مع إنسانيي عصر النهضة: إنهم يمثلون حيازة الحداثة التاريخية والثقافة الدنيوية. أما الإسلاميون فهم أكثر تشابهاً مع الإصلاحيين البروتستانت، ومع رغبة هؤلاء بـ«العودة إلى أصول» التقليد الديني، الذي يفترض أنه دخل مرحلة انحطاط بفعل عوامل دنيوية وخارجية. لكن ثمة فوارق جديرة بالملاحظة. إذ عرفت النهضة الأوروبية عودة إلى أصول دنيوية علمانية، وهي أصول كانت في داخل الثقافة الغربية. في حين توجب على المثقفين الحداثيون القيام بهذا التأجيل من خلال تحصيلهم لاحقاً لثقافة دنيوية وعلمانية، وهي ثقافة خارجية على الحضارات المعنيون بها، وهي تمثل بشكل ما الآخر والغريب.

يقول العروي (1986) إن الإسلام هو وفي وقت واحد، مجتمع وثقافة وعقيدة. وكان شعار الأخوان المسلمين وهم كما نعلم أول الأصوليين في الإسلام، إن الإسلام دين ودولة: ثم صار عند بعض الأصوليين الحاليين دين وسياسة. والأصولية تعني وفي آن واحد عودة إلى أصول الإسلام حيث لا تفرقة بين الدين والأمة، كما تعني تسييساً «حداثوياً» للدين ومضاهاته بالإيديولوجية. كما أن بعض الأصوليين قد تحول للحديث عن «إيديولوجية إسلامية».

وفي الهند أيضاً حيث تبدو التحولات أكثر سهولة بشكل عام، نجد توازناً بين «العلمنة»، والمثقفون هم الناطقون المميزون بها، وبين دعاة العودة إلى التقليد في الثقافة من خلال «الحركة الهندوسية الجديدة» حيث للمثقفين الهنود حضورهم أيضاً. هنا أيضاً حاول أهل الاختصاص إقامة نوع من الموازاة مع الإصلاح الأوروبي. إذ أسهم ظهور المطبعة المفاجىء كما انتشار المطبوعات في الثقافة الهندية التي تعتمد شأن الإسلام التقليدي على الكتابة وعلى المخطوطات

بإيجاد حالة من النضج راح البعض يقارنها بحالة الدخول في الديموقراطية أو في «البروتستانتية» (راجع: K. Jones, Socioreligious movements in British India, 1989). كذلك تمت مقارنة نهاية احتكار المتعلمين التقليديين، وضعف قوة سلطة المفسرين المنتدبين للنصوص المقدسة بالإصلاح البروتستانتي، علماً أن هذه السلطة قد أخذت على عاتقها تنمية القراءات الفردية التي يقوم بها المؤمنون، مما أدى حكماً إلى التقليل من دور رجال الدين: «إن الأمثلة عن السلطة قد عدلت باستحداث الطباعة، عندما أصبحت النصوص بتصرف المثقفين؛ كما ظهر الفصل «الحق» عن المسائل الدينية بواسطة كتيبات وكراسات صغيرة. اجتمعت الطباعة والترجمات وإتاحة القراءة والكتابة جميعها لتخلق وبطرق عديدة بنية موازية للحركة الإصلاحية البروتستانتية في أوروبا مع تخليها عن اللاتينية الكلاسيكية، والإكثار من الترجمات والكتابات الدينية وإصرارها على وجوب أن يقرأ المؤمن مقاطع من الكتاب المقدس (الأناجيل) كأنه جزء أساسي من بحثهم عن الخلاص. وكما في البروتستانتية، تحدثت الحركات الدينية الاجتماعية في جنوب آسيا على وجود الحقيقة في النص، وبالتالي فمن واجب المناصرين دراسة هذه الكتابات بشكل منظم ليجدوا من خلالها المفتاح لحياة صحيحة أخلاقية وروحية» (1989, p.214).

من الجائز لنا أن نرى في المطبعة، وفي النشر الواسع للكتاب المقدس ولتلاوته بشكل خاص، في الهند، كما في بلدان الإسلام، أصلاً من أصول التشدد، كما يمكننا أن نرى في ذلك أيضاً أصلاً للتغيرات التي لا تبدو واضحة الآن أو التي لا يمكن تميزها، والتي حملت التقليد الديني في الشرق على تقبل التحولات الثقافية، وعلى مواجهته للتصدي لظواهر العلمنة.

عولمة الأديان: حرية الرأي والأقليات الدينية

حتى عصرنا الحاضر ما زال الانتماء إلى مذهب ديني، أو الانتماء إلى إحدى الديانات الكونية الكبرى بشكل خاص، أمراً له علاقته بالولادة، أي إنه انتماء سلالي لجماعة معينة. إن ديانة الفرد هي ديانة المجموعة التي يشكل الفرد واحداً منها بالولادة. ما عدا بعض الحالات النادرة، وفي ظروف خاصة، فإنه لا

إمكانية إطلاقاً أمام الفرد أن يختار دينه، حتى لو صار راشداً بعد ذلك. بل إنه لا يستطيع أن يعلن جهاراً أنه «بلا دين» أو لا أدرياً، أو ملحداً أو مشاركاً في فرقة تعلن الخروج عن الأورثوذوكسية الرسمية. وإلا صار صيته عرضة للتجريح وكذلك موقعه الاجتماعي، بل قد تكون حياته في خطر أيضاً. إذ سيصبح خارجاً، منافقاً ومارقاً. . .

حالياً وفي العديد من البلدان الغربية تم الإعلان، وبعد الاعتراف الرسمي بـ«حقوق الإنسان والمواطن» عن مبدأ حرية المعتقد، أي عن حرية إبداء الرأي الديني وحرية اختيار المذهب أو الكنيسة التي يريد الفرد الراشد الانتماء إليها. يمكن لهذا الفرد أن يعلن بحرية عن الديانة التي يريد اعتناقها أو التي يختارها، حتى لو كانت مخالفة لما ورثه عن أجداده أو عن جماعته التي تعود جذوره إليها. يقال حينها إن هذا الفرد قد عبّر عن «اعتناقه» لديانة أخرى.

إن ظاهرة الاعتناق للدين ليست جديدة. بإمكاننا دون شك أن نقول، إنها قديمة قدم الدين نفسه. فقد غير بعض الناس من ديانتهم في كل زمان. بل إن ظواهر الاعتناق هذه كانت وحتى عهد قريب، ظاهرات تقوم بها جماعات، أو هي من الممارسات الجماعية. أو ربما كانت أحياناً نتيجة هزيمة تجاه الخارج، حيث تعمد جماعة بكاملها عن تحولها إلى دين المنتصر (راجع. شارلمان و«اهتداء» الساكسون. راجع أيضاً تحول [شعوب] الأزتيك بعد الهزيمة بوجه كوريتز). كما أن انتزاع السلطة العليا (الملك، الامبراطور) يؤدي أيضاً إلى تغيير رسمي في الديانة وإلى اعتناق كافة شعب المملكة ديناً جديداً (راجع: اعتماد كلوفيس)، كما أن للمبعوثين الآتين من الخارج دورهم (تجار، مبشرون) إذ يعلنون إيمانهم بزهد واستعلاء ويمارسون إلحاحاً في الدعوة ما يدفع الأقلية، وأحياناً الأكثرية للتحول لدين جديد آتٍ من الخارج. وفي أحيان أخرى نجد الدين الجديد مفروضاً بطرق عسكرية أو مسالمة، وهذا ما تفرضه الفرق العسكرية أو الإدارة الخارجية.

أما الجديد في أيامنا فهو أن التحول الديني قد صار ظاهرة فردية ثمرة إرادة حرة يقوم بها الفرد معلناً إرادته بالالتحاق بدين أو بإيمان يكون من خياره.

والخيار الذي يعلنه بمعرفته لأسبابه، وبعد بلوغه سن الرشد، ليس إلا قراراً فردياً قد يكون نتيجة لقائه لمرشد روحي ينتمي إلى ديانة آتية من بعيد. بعيدة جغرافياً نظراً لموقعها في الشرق الآسيوي (البوذية، الهندوسية على سبيل المثال). أو هي بعيدة رمزياً: قريبة جغرافياً وتاريخياً، وبعيدة وغريبة ثقافياً (الإسلام على سبيل المثال). يتم الخيار هذا غالب الأحيان في مرحلة متأخرة من عمر الفرد: بعد بلوغه سن الرشد، وأحياناً في فترة الشيخوخة. يبدو الأمر على الشكل التالي: بعد أن يرى الفرد نفسه وقد خضع في طفولته ومراهقته لديانة جماعته، يعلن الآن تفتحه ثقافياً ونفسياً وفكرياً واجتماعياً؛ حينها يعلن حريته وباختياره وبمسؤوليته الكاملة والناجزة واستقلاليته، عبر انتقائه لديانة ما، لطائفة ما أو لمذهب أو لإيديولوجيا.

لقد رأينا الدور الذي لعبته الكاثوليكية في اليابان من حيث إدخال الليبرالية والاشتراكية والإيديولوجيات الفردية أو التي تتقاطع مع أخلاقيات الجماعة التقليدية. فالعديد من المثقفين اليابانيين الليبراليين والاشتراكيين الديموقراطيين كانوا من الذين اعتنقوا المسيحية بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي. وكلنا يعلم أيضاً الدور الذي لعبته الأقليات المسيحية في الإسلام: أقليات قديمة بشكل عام وهي تمثل الكنائس المسيطرة في الشرق الأدنى في المرحلة التي سبقت وصول الإسلام (مصر، سوريا، العراق). لا يتعلق الأمر هنا إذاً بمتحولين بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إلا أن هذه الأقليات ستتحول بسرعة أكبر وبشكل جماعي باتجاه الحداثة الغربية. ما يجعلها أحياناً عرضة للاتهام بمحاباة «المستعمرات الخارجية» أو للعمالة مع الامبريالية الغربية. أما في الهند وفي الصين فلم يكن لعدد معتنقي المسيحية نتائج مؤثرة على الصعيدين الثقافي والإيديولوجي، اللهم إلا من خلال التشكيك بالتقاليد القديمة عند بعض المثقفين: كانغ ياو فاي، سري أوروبيندو على سبيل المثال.

إلا أن اقتحام الغرب قد أدى عند المثقفين جميعاً، إلى جانب بعض التحول إلى المسيحية، إلى الدخول في عالم ثقافي جديد، عالم العلمنة، وأحياناً الإلحاد أو اللاأدرية. المثقفون هم مؤمنون من «نمط» جديد، دينهم الإلحاد أو

اللاأدرية وأحياناً التوفيقية. تقليدياً، يعني الإيمان تحولاً من دين لآخر. كالتحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية؛ ومن المسيحية إلى الإسلام، ومن البوذية إلى المسيحية. أو التحول من دين إلى طائفة، من الكاثوليكية الرومانية إلى شهود يهوه. ثمة عدد كبير من المثقفين الغربيين أعلن تحوله إلى الإسلام أو إلى البوذية. أما في حالة الإسلام فإن البديل يبدو أقل تحققاً: إن الانتقال إلى المسيحية (أو إلى اليهودية) يبدو نادراً بل مستحيلاً. ربما لا يكون عبثاً أن نعتبر تغريب الأفراد الذين ينتمون بالولادة إلى حضارات غربية نوعاً من «اعتناق» الغرب. قد يبدو ذلك محقاً (ممكناً) في حالة مثقفي الشرق: فـ«التحديث» الثقافي و«التغريب» هو تحول فعلي روحي بقدر ما هو فكري باتجاه ديانة الغرب اللاأدرية. . .

إن «ديانة الغرب» ومنذ الثورة الفرنسية وإعلانها لحقوق الإنسان والتشكيك بالديانات السماوية؛ هي اللاأدرية والإلحاد. يتلاءم ذلك مع خطاب مارلو إذ أشار إلى المتحف الخيالي، حيث نجد الحداثة ديانة بديلة. فالعديد من المثقفين الآتين من العالم الثالث قد اعتنقوا، أو هم يعتنقون يوماً بعد يوم «دين الغرب» العلمانية واللاأدرية. ربما كانت هذه حالة سلمان رشدي على سبيل المثال. وهذا ما بدا مثيراً للفضيحة بنظر السلطات الإسلامية الإيرانية. لم يعتنق رشدي ديانة غربية سماوية (الكالفينيين، الكاثوليكية أو اللوثرية) بل ديانة الغرب، لقد انضم إلى ديانة المثقفين.

اللاأدرية هي بمعنى ما ديانة المثقفين. أقله ديانة المثقفين الأوروبيين منذ هيجل. وهذا لا ينطبق كلياً على المثقفين الذين ينطبق عليهم ما أطلق عليه روبير بلا (Bellah) اسم «الدين المدني» الأميركي، الذي لا يمكن رده إلى نوع من توفيقية تطال مختلف الطوائف البروتستانتية وبحيث تكون الأسس التي يقوم عليها هي دون أدنى ريب أسساً يهودية ـ مسيحية. تعتبر العديد من الديانات المتحولين إلى دين آخر بمثابة خارجين ومرتدين وخونة وكفرة خطرين. بعض الديانات تحرم كلياً الخروج منها، هذه حال الإسلام السني مثلاً. بعضها الآخر يقبل بذلك مرغماً، أي يتسامح معه. ماذا يكون والحالة هذه الموقف من التحول

الثقافي إلى «دين الغرب» أعني بذلك الدخول في الحداثة الثقافية؟

المثقفون بوصفهم وسطاء ثقافيين: الهند نموذجاً

اعتبر توينبي (1934, V, p.154-158) الأنتلجنسيا بمثابة طبقة أو شريحة من الوسطاء الثقافيين، أو بعبارة أكثر تحديداً ما بين حضاريين. يظهر ذلك «في وسط كل جماعة تحاول أن تحل مسألة تكييف وجودها على وقع حضارة غرائبية التحقت بها بالقوة أو انتسبت إليها بكامل حريتها». تعمل الأنتلجنسيا كما لو كانت «طبقة من الموظفين تمرست بأدوار وبحيل التجارة مع حضارة تأتي من الخارج برغبة بفرض نفسها». هؤلاء الوسطاء الثقافيين هم «سماسرة». فهم في غالب الأحيان من الهامشيين بالنسبة إلى ثقافتهم الخاصة: إنهم «زنادقة»، هجناء ثقافيين، خلاسيون «خارجون على شرعيتهم» منبوذون. . . إنهم يبدون تردداً داخلياً يتراوح بين حب الغريب وبين الخوف من الغريب. إنهم كتّاب، صحافيون، ناشرون، محامون، مترجمون. غالباً ما يكونون من الذين تحولوا دينياً أو من المنفيين. فهم ممزقون بين التقليد وبين الحداثة، بين وضعية المنبوذ ووضعية حديث النعمة. (راجع حنة آرندت 1987، بخصوص وضعية الأقلية اليهودية في ألمانيا وأوروبا الوسطى قبل الحرب العالمية الثانية). المثقفون هم وسطاء ما بين الخارج وبين حضارتهم الخاصة، بين الآخر وبين الإرث المحلي، بين الغيرية والهوية. عرف سنجر (1959) «السمسار الثقافي» بوصفه «نمطاً جديداً من المثقف المحترف. . . يقف عند حدود الالتقاء الثقافي عاملاً كوسيط تجاه التأثرات الخارجية مأولاً الثقافة المحلية لصالح الخارج» (نقلاً عن Kopf 1970, p.279).

إذا ما قمنا بتطبيق هذه المقاربة على المثقفين الهنود، (اذكر أن سنجر قد عمل على الهند في مرحلة الانتقال من التقليد إلى الحداثة) لأمكننا أن نستجلي وضعيتهم في مجتمع الهند اليوم، الذي تجتازه التوترات بين اللغات المحلية واللغات القادمة، بين اللغات الأصلية واللغة الإنكليزية، بين الطبقات العليا وبين الطبقات الدنيا، بين التقليدية والعلمنة بين القومية والعولمة إلخ. . . نذكر بولادة المثقف الهندي في القرن التاسع عشر، حدث ذلك أولاً في أوساط أول

الموظفين الهنود في الإدارة البريطانية (دروزيو، روي) ثم في أوساط أول أساتذة الجامعات، يليهم الصحافيون والكتّاب وسواهم. المثقف الهندي هو وريث البرهماني، البانديت، والمعلم. لكنه أيضاً نتاج الحداثة. كان البانديت عالماً، مفسراً؛ أما المعلم فكان حكيماً، معلماً روحياً ومستشاراً «عرّافاً» وطبيب عائلة، وعالم نفس إلى حد ما، ساحراً وطارد شياطين. أما المتعلمون الفعليون التقليديون فكانوا من البانديت والعلماء المفسرين، والبراهمة العارفون بالنصوص الكلاسيكية المقدسة. يلتحق البانديت عادة إما بالبلاط الأميري أو بالمعبد. وفي الحالتين كانوا من الشعراء والمثقفين العاملين عند الشريحة الأعلى، ينتجون وينشرون الإيديولوجية الهندوسية البرهمانية. كانت النخب المثقفة التقليدية بمجملها أعضاء في الطبقات البرهمانية. أما النخبة الجديدة، طبقة المثقفين فكانت إن من حيث أصولها الطبقية أو من حيث تطويعها من فئات مختلفة متنوعة (Molik, 1982, p.11).

ومع ذلك يظل المثقفون الهنود أبناء طبقة البراهمة في غالبيتهم. وهم شديدو التعلق بطبقتهم (Schils, 1961). هذا ما يفسر بحسب شيلز عدم تحسسهم لمشاكل العامة في المجتمع الهندي. إذ نجد عندهم تفاوتاً بين عزتهم الوطنية (شعور الانتماء لأمة كبيرة) وغياب الشعور بالتعاطف مع مواطنيهم في الأمة، وهم غالب الأحياء من أفراد الطبقات الأدنى... لم تشكل النخبة الثقافية بحسب شيلر، تراثاً ثقافياً موحداً، نظام تواصل كثيف مستقل وعالم. تعود «صعوبة تكوّن» المثقفين الهنود في جزء منها إلى هذه الوضعية اللغوية المزدوجة وإلى الثنائية الثقافية التي يعيشون وسطهما، (فيما سبق لغة سنسكريتية/فارسية، والآن سنسكريتية/إنكليزية)، بل قد تكون مثلثة أحياناً (سنسكريتية، لغة محلية ووطنية وأخيراً إنكليزية). يترجم هذا التوتر الثقافي على الصعيد السياسي والنفسي بتوتر بين القومية والكوزموبوليتية (أو الكونية).

يعيش المثقفون الناطقون بالهندية حالة تجاذب وجداني مع أقرانهم الهنود الناطقين بالإنكليزية، وبخاصة تجاه أقرانهم الذين يستخدمون الإنكليزية في إنتاجهم الثقافي. وهم يشعرون في الوقت نفسه بنوع من الدونية مقارنة بزملائهم

السنسكريتيين. في المجتمع التقليدي يشغل «المثقفون المقدسون» الناطقون بالهندية (المتعلمون) وظائف دينية عند الأمير أو عند النبلاء. إنهم يشيدون ببطولات «زبائنهم». إلا أن هؤلاء المتعلمين، الذين يتكلمون الهندية (اللغة الحية المحكية، اللغة «الدنيوية») لم يتمتعوا إطلاقاً بالاعتبار الذي يتمتع به البراهمة، المثقفون الذين يتقنون السنسكريتية (أي الذين يملكون إلى جانب اللغة الشعبية والدنيوية، لغة ميتة أخرى، لكنها لغة مقدسة، كالسنسكريتية). لم تكن هذه الغة لغة النخب الاجتماعية وحسب، بل لغة المعرفة المقدسة. وكانت حكراً على البراهمة (Malik, 1979, p.122).

عزز الاستعمار البريطاني (من خلال الحكام ومن خلال المبشرين) تقدم اللغة الإنكليزية إلى جانب الهندية أيضاً ـ اللغة الحية، اللغة «الحديثة» على حساب السنسكريتية، سواء في الآداب أو في الصحافة إلخ... شهدت هذه الظاهرة ولادة الأنتلجنسيا الحديثة و«العلمانية». تمثل شخصية سوامي ديانندا (1824 ـ 1883) صورة المثقف المتحول الذي يمزج بين دور المتعلم ودور المثقف: وضعية المتعلم المقدس ووضعية المتعلم العلماني. كان المثقفون أول من حمل روّج للإيديولوجية القومية. إذ أشاد بعضهم أمثال تيلاك وأورنبيرو بعظمة ماضي الهند وبمجدها القومي. إذ ماهوا إلى حد ما بين القومية الهندية والهندوسية. وكانوا يعبرون من خلال ذلك إلى موقف يتسم ببعض الشعبوية والرومانسية أكثر مما يتسم بالواقعية.

يمكن شرح قومية العديد من المثقفين الهنود، على ما يقول شيلز، باعتباره شعوراً دونياً أحس به المثقفون بوصفهم ممثلين لأمتهم تجاه البلدان المتطورة كالغرب. أما الآن فإن كل الحضارات الآسيوية الكبرى قد اندمجت في الحداثة الغربية، إذ صارت [حضارات] «أقليمية» أو محلية إزاء التيارات الكبرى الآتية من حواضر ثقافية وفكرية مثل باريس ولندن وبرلين ونيويورك: «إن الهند من الناحية الفكرية، بمثابة مقاطعة من مقاطعات المتربول الإنكليزي» هذا ما يقوله شيلز (عام 1961 ص:85). أما «الواقع الحزين فهو أن الهند ليست بلداً مستقلاً فكرياً» (1961, p.78). المثقف الصيني إنسان مقتلع، خلاسي ثقافي، «متغرب» إلخ...

قد يكون مثل هذا التشخيص قديماً ومأخوذاً عن إثنية مركزية أميركية. إلا أن يوغندرا مالك، وهو الباحث الهندي غير المهتم بمجاملة الغرب قد أكد صحة هذا التحليل وصلاحيته المتواصلة حتى أواسط السبعينات من القرن الفائت.

يعتبر المثقفون على ما يقول مالك من أول عملاء التحديث. فهم من الكتّاب والصحافيين ورجال الإعلام في الراديو والتلفزيون وهم في السينما ومن التجار ومن المدرسين والبيروقراطيين والتكنوقراطيين. هؤلاء الرجال هم من صنع «النهضة» الهندية، ومن أتاح لنا التحدث عن أنتلجنسيا «علمانية». نشهد في أيامنا تطوراً يتناول استخدام اللغة الهندية كلغة ثقافية يستخدمها المثقفون. لقد أصبحت هذه اللغة اللغة الرسمية في الهند. فهي التي تبث في وسائل الإعلام (راديو، تلفزيون وفي السينما بشكل خاص). ثمة أدب جديد (الروايات بنوع خاص) يصف ويحلل الحقائق الاجتماعية والسياسية في الهند المعاصرة، أكثر مما يتناول المسائل الدينية والميتافيزيقية التي شغلت نخبة المتعلمين القدامى، وهو أدب ينتقد نظام الطبقات والبرهمانية الأرثوذوكسية أو ما عدا ذلك. يعتبر الروائي مونشي برمشند (Munchi Premchand) (1880 ـ 1936) أحد الذين أسهموا في تفتح هذا الأدب «الملتزم» (كان قريباً من الماركسيين، وحاول أن يكون للماركسية موقعها واحترامها في أوساط الأنتلجنسيا الهندية).

ما هي ميزات هذه الأنتلجنسيا الجديدة الاجتماعية والثقافية؟ بين المثقفين الذين يستخدمون اللغة الهندية والذين أجرى مالك حواراً معهم نسجل ما يلي: 72٪ سافروا إلى الخارج، 95٪ يتكلمون الإنكليزية، 40٪ منهم هم من أصل برهماني، و40٪ أيضاً من أصول نبيلة. فالغالبية من بين المثقفين الهنود هي إذاً من طبقات عليا (80٪). وهم مزدوجو اللغة، أو يتقنون أيضاً ثلاث لغات. ثمة حركة هامة في أوساط المثقفين تسعى لتعزيز اللغة المحلية في الوسط السياسي والثقافي. أشار كل من العالم الإثني سرينيفاس (Srinivas) ومالك أيضاً إلى ظاهرة تثاقف مزدوجة. حيث تنحو النخب، وكذلك الطبقات العليا باتجاه التغريب وباتجاه اللغة الإنكليزية إلخ. بموازاة ذلك تسعى الطبقات (أو الشرائح) الأدنى نحو «السنسكريتية» أي إنها تتثاقف مع القيم والممارسات الشعائرية اليومية

للطبقات (أو للشرائح) الأعلى، حيث اللغة المرجعية هي اللغة السنسكريتية. وهكذا تكون الطبقات العليا قد توجهت نحو السنسكريتية (منذ زمن طويل) وقد تغربت (منذ جيلين أو منذ ثلاثة أجيال). في حين أن الطبقات الدنيا هي التي ما زالت في طريقها نحو السنسكريتية. فيما عدا ذلك نشهد جدة أخرى في هذه الظاهرة، حيث نجد حفاظاً للتراتبية الاجتماعية والثقافية التقليدية. فالمسافة بين الطبقات العليا والطبقات الدنيا تعيد إنتاج نفسها دون تغير وسط محيط تقني وسياسي وثقافي مختلف. هكذا تحافظ البنية الاجتماعية الهندية القائمة على مشروعية تمتد لآلاف السنين على نفسها، في وقت يشهد بروز النزعات القومية و«الإحيائية». والكوزموبوليتية والكونية. ما نشهده الآن اليوم يوازي لعبة معقدة حيث تشكل لغات ثلاث هي السنسكريتية والهندية والإنكليزية مثلثاً ثقافياً وإيديولوجياً أساسياً.

بمعزل عن نجاح الهندية في أوساط الأنتلجنسيا، يشغل مدرسو الأدب الهندي موقعاً متدنياً وسط الجماعة الجماعية الهندية. إنهم بشكل ما وسطاء بين مثقفي اللغة الإنكليزية والشعب، أو أقله والطبقة الوسطى منه. إنهم ينقلون الأفكار الغربية «إلى الهندية» ويسهمون في دورة العولمة. أما المثقفون باللغة الإنكليزية فهم العنصر الأكثر حداثة، الأكثر تطوراً والأكثر رغبة في إحداث تطور في المجتمع الهندي (Malik, p.52). في حين يعتبر المثقفون الناطقون بالهندية أكثر محافظة على الصعيد الثقافي: فهم يتحدرون من قطاعات اجتماعية أكثر تقليدية، ويحتفظون بآراء متفاوتة تجاه المثقفين الناطقين بالإنكليزية. يريدون الاعتراف لأنفسهم على الصعيد القومي والعالمي، وفيما يتعلق بترجمة مؤلفاتهم الإنكليزية بشكل خاص. ثمة إعجاب بأوروبا، هذا ما سجله شيلز في سنوات 1960، ثمة انجذاب نحو الخارج، لا سيما نحو بريطانيا. إذ ما زالت بريطانيا برأيهم مركز «الفكر الحديث». فأوروبا لم تصل إلى الهنود إلا عبر توسيط الإنكليز، ومن خلال مرآتهم. حتى الأميركان، ومع ما يمتلكون من قوة ثقافية لا يمرون إلى الهند إلا بتوسيط الثقافة الإنكليزية.

علمنة الثقافة وعلمنة الفكر الهندي

يعتبر الحديث عن «تقليدية» الفلسفة الهندية السابقة على احتكاكها مع الغرب نوعاً من السخافة. «يستحيل على الهنود الوصول إلى صياغة فكرة أصيلة... يعتقد المفكرون الهندوس أن الضوء الجديد لا ينبثق إلا من تأمل متجدد بحقائق قديمة» (Murty, 1958, p.29). في الهند تلعب الفلسفة وظيفة المخلص للتقليد. أما في الغرب فبإمكان الفلسفة أن تكون حافزاً للنقد. أما في الهند فلا مجال للنقد إلا تجاه مدارس متخاصمة؛ ولا مجال لممارسته تجاه التقليد بوصفه تقليداً. تعتبر الفلسفة في الهند، وباستمرار شكلاً أو مكوناً من مكونات الإيمان. يمكن أن تكون تفسيراً، أو تأويلاً. ولم تصبح إطلاقاً ما أصبحت عليه في الغرب بدءاً من القرن السابع عشر، نقداً للإيمان، أو مقاربة تاريخية للتقليد.

ثمة ميزة أخرى واضحة نجدها في الفلسفة الهندوسية التقليدية. لا نجد أي بانديت (معلم) يعرف (أو يمكن أن يعرف) كل الروايات الميثولوجية أو مجمل كتب الڤيدا (النصوص المقدسة). فبلاط أي ملك هندوسي تقليدي يضم عدداً كبيراً من الباندیت، وكل منهم متخصص في رواية معينة أو في نص معين. إن غياب الشرعية القانونية للأدب الديني الهندوسي ـ ذلك أن لكل متعلم نصه المعياري، كما أن لكل واحد من المؤمنين «إلهه» حيث يتم اختياره من ضمن مجمع إلهي واسع ـ إن ذلك ربما ساعدنا في تفسير الملاحظات التي سجلها العديد من المراقبين الغربيين: وجدد ما نسميه بالتسامح الهندوسي، ما يتقاطع مع التعصب الذي نشاهده عند العديد من اتباع الديانات السماوية. ففلسفة المؤمن، شأن تدينه، لا تعبر عن أكثر من «وجهة نظر». ثم إن الفلسفة الهندية لا تمانع بتعدد «وجهات النظر». ما يحملنا على القول بوجود نوع من «حرية الرأي والتعبير» في هذه الفلسفة.

هكذا نجد أن الفكر التقليدي الهندوسي قد امتاز بسمة مزدوجة، فهو أحياناً يناقض الفلسفة الحديثة (من حيث إعطاء قيمة أعلى للتقليد على حساب التجديد)، وهو يبدو من جانب آخر متوافقاً مع الثقافة الحديثة (حالة حرية الرأي

وإبداء التسامح). علماً أن الديموقراطية الهندية قد استندت إلى هذا البعد الثاني في الفكر الهندوسي. فالديموقراطية تسير بشكل حسن الآن في الهند. وقد حاول بعض العلماء البحث عن جذور مفهوم «حقوق الإنسان» في التقليد الهندوسي القديم، كما حاولوا إثبات أن الديموقراطية ليست غريبة كلياً عن الهند، ولا عن مزاجه ولا عن تقليده التاريخي. فالتحول الثقافي الذي أدخلته الحداثة، ليس بالضرورة تحولاً مفاجئاً ولا كلياً.

لو سلمنا جدلاً بوجود حرية التفكير، وظيفياً ومؤسساتياً ـ تبعاً للقانون ـ فالاستقلالية الفردية ليست موجودة على الإطلاق. إن الفكر الفردي المستقل ما زال زهرة نادرة وثمينة. والمثقفون الهنود الذين يشهرون إلحادهم أو لا أدريتهم أو مناهضتهم للدين هم قلة نادرة. إن «تحديث» النخب الهندية ظاهرة معقدة، بطيئة وغامضة. من أجل تحليل بعض سمات الأنتلجنسيا الهندية الحديثة، ومن أجل إبراز الطريقة «التي تتعلمن بها» سأحاول العودة إلى مثل مجتمع تالوغو (Telugu) الذي حلله مع بعض التفصيل ڤلشورو راو (Velchuru Rao) في مقالة أوردها أ. مالك (طبعة عام 1982).

شاع في مجتمع تالوغو استخدام عبارة ظهرت حديثاً، إنها عبارة (Medhavi) وتعني المثقف بالمعنى الحديث للكلمة. إنها كلمة مستحدثة تشير إلى نمط اجتماعي جديد يختلف بحدة عن مفهوم كلمة بانديت (Pandit). يشار بهذه الكلمة المستحدثة إلى الصحافيين والمؤرخين والكتاب. . . تبعاً لما يمارسون من نشاط تعطي الكلمة قيمة لما هو جديد وحديث. إن كلمات مثل (navaya) ـ جديد و(adhunika) ـ حديث قد صارت كلمات دارجة. وفي الأدب بتنا نرقب طروحات علمانية، لا طروحات دينية وحسب. ثم إن الإيديولوجية الماركسية قد برزت أيضاً وصار «للوعي الاجتماعي» وللأفكار التقدمية نصيبهما في الحياة وفي الآداب. ثمة لغة جديدة، بل لعبة مفاهيم جديدة قد تركزت في ثقافة تالوغو. إذ دخلت مفاهيم مثل التقدم وحقوق الأفراد التي لا غنى عنها مجال اللغة. فأطلت على الرجل المستقل اسماً خاصاً (Sivantantrudu): علماً أنه كان للكلمة فيما سبق معنى سلبيّ؛ أما الآن فقد صارت إشارة إلى الاحترام وإلى «الإنسان الحر».

وفي الوقت نفسه أصاب التحول عبارة أخرى. فكلمة «Puraman» التي كانت تشير سابقاً إلى علم الأساطير، وكانت عبارة توحي بالاحترام، صارت الآن تعبيراً يشير إلى الأوهام وإلى الناس العجزة والجهلة. أما كلمة «Adhunika»، فكانت تعني فيما سبق ما هو قديم ومحتقر، أما الآن فيشار بها إلى «الحديث والجيد». كذلك كانت كلمة «Sastram» تشير إلى النصوص المقدسة؛ فيما هي اليوم تستخدم في الإشارة إلى العلم. أما كلمة «Hetuvadam» فهي كلمة جديدة مستحدثة تشير إلى «العقلانية».

ترافق هذا المجموع اللغوي والمفهومي مع ممارسات ثقافية جديدة، أحالتنا إلى مقاربة متجددة للنصوص التقليدية. إذ بتنا نشهد وجود نقد تاريخي وديني تغلغل في الثقافة الهندية. فإذا ما تركنا جانباً مجتمع تالوغو الخاص لنعود صوب التقليد الهندي الكبير، لوجدنا موقفاً جديداً تجاه الفلسفة. نعلم جميعاً ما للتقليد الفلسفي الهندي المنسوب إلى (Cankara) من أهمية إذ اعتبر أكبر ممثل لمدرسة (Advaita Vendata) والذي نجهل الزمن الذي عاش فيه. نسب إليه العديد من النصوص (أكثر من 300 أثر). شكك بعض المؤرخين الذين تمرسوا بالطرق والمناهج الغربية في التأويل والتفسير بصحة هذه النصوص وبصحة انتسابها إلى مؤلفها بطريقة نسبية. هكذا نجد في الهند، وفيما خص كانكارا ما شهدناه في الصين المعاصرة بخصوص كونفوشيوس. إن مفهوم صفة الكتابة الغربي والحديث قد ظهر الآن في الهند وهو آخذ بالحلول مكان مفهوم «السلطة» السائد في التقليد. ثم إننا نجد باحثاً هندياً، وهو سانفاكو مايدا، يدرس في الولايات المتحدة وقد وضع العديد من المقالات التي خصصها لإعادة النظر بالمؤلفات التي تنسب تقليدياً إلى كانكارا. أحياناً يتوصل إلى ما يؤكد أصالتها فيعتمد التقليد المأثور وفي أحيان أخرى يبدي ارتيابه. وفي الوقت نفسه نجد أن ب. باتاشاريا قد درس نصوصاً سنسكريتية قام المستشرق الفرنسي سيلفان لفي عام 1928 بترجمتها مثبتاً عدم أصالتها. نشرت بعض هذه المقالات والأعمال إلى الإنكليزية ضمن مجلات استشراقية ألمانية وأخرى في مجلات أميركية.

إلى جانب هذه التجديدات العلمية، لا بد لنا من الإشارة إلى ظهور

ممارسات اجتماعية وثقافية ما كانت لتعقل في فترات سابقة. فبعد الآن صار التساؤل عن انتماء الفرد الطبقي (ضمن التراتبية الهندوسية) من الأمور التي تنم عن سوء الأدب. فقد شرع الناس بالتخلي عن أسماء تشير إلى الانتماء الطبقي، وقد راحوا يتبنون أسماء «محايدة». ثمة إيديولوجية مساواة جديدة هي قيد الظهور وإن بخجل أحياناً. ما هو موقع الأنتلجنسيا الهندية وما هي وظيفتها وسط هذا السياق الثقافي والاجتماعي الجديد؟ ميز مالك بين أربعة أنماط كبرى من المثقفين في هند اليوم:

- الأورثوذوكس، الهندوس، التقليديون.
- المتثاقفون، المتسامحون، الكوزموبوليتيون.
- «المغتربون»، الناس الذين يشعرون بالضغينة. «بالغضب» الممارسون لمهنيتهم، وغالباً فقراء.
- المدرسون، والباحثون التقليديون، يتمتعون بثقافة غربية سطحية، وعلمانيتهم من النوع السريع العطب.

لكن ثمة مواقف وسيطة تزيد هذه اللوحة تعقيداً. فالغانديون يرجون العودة إلى ما يعتبرونه «تقليداً هندياً إنسانياً». أما القوميون فهم يتمثلون أيضاً بأكثر الناس تغرباً وبأكثرهم «رجعية»، (الهندوس ـ الجدد، والڤيديون الجدد).

يحاول كل المثقفين الهنود، ممن يستخدم اللغة الهندية، وبحسب ما يقول مؤلفنا، القيام بتوليفة تطال القديم والجديد، الموروث والحداثة. فهم يقبلون بالعلم، والتقنية والعلمانية ويحاولون التوليف بين القيم الهندية والقيم الغربية؛ إنهم يريدون «عقلنة» الموروث الهندي. إلا أنهم يبدون حذراً شديداً تجاه تغريب المجتمع الهندي تغريباً كلياً. إنهم مستعدون للقيام بخيارات انتقائية «تحيلنا العبارة مباشرة إلى ميلتون سنجر» من الغرب. فالمثقف قد يختار وبملء إرادته تقنية غربية، وبإمكانه أن يظل في الوقت نفسه محافظاً على التقليد فيما خص الشأن العام (الحياة اليومية أو الدين). إنهم يتقبلون بشكل عام نظام الانقسام الطبقي، مع إبراز تسامحهم في مجال الدين. ثم إن غالبيتهم تتقبل حرية التعبير.

يعتبر المثقفون، وكما رأينا أعلاه، نوعاً من «الفيلتر» بين الغرب وبين عامة

الشعب الهندي، بين الأنتلجنسيا الكوزموبوليتية والناطقة بالإنكليزية وبين العادات الشعبية. كما يمكن تسجيل مواقف متعارضة دون أدنى شك. إذ أن المثقفين الأكثر انفتاحاً والأكثر تعرضاً للثقافة الغربية (من صحافيين وناشرين وكتاب) هم الأكثر التباساً والأكثر سلبية تجاه الغرب وتجاه الثقافات الأجنبية. لإلقاء نظرة وافية على هذه النقطة، وعلى هذا النوع من «توزيع العمل بشكل خاص» والتي يبدو أنها قد بدأت في أوساط الأنتلجنسيا العليا الناطقة بالإنكليزية والأخرى الناطقة بالهندية، علينا العودة وإن للحظات إلى حالة تالوغو التي قام راو بتحليلها.

كما في العديد من مناطق الهند، نشهد في بلاد تالوغو ولادة تيارات «إحيائية» أو تقليدية جديدة. قام أحد الروائيين ممن يقبل بالقيم التقليدية مع كونه شديد التغرب بإعداد «نسخة حديثة» من رامايانا، الملحمة التي تعرف وتنشر في كل أرجاء الهند. من خلال هذه الإيديولوجية أعيد الاعتبار إلى المتعلمين التقليديين وإلى البانديت. إلا أن هؤلاء لم يظهروا بالصور القديمة المعهودة عنهم، بل ظهروا بصورة المثقفين الفعليين. من هنا، وبحسب ما يقول مالك، إننا بإزاء نمطين من النخب الفكرية التي تتنافس فيما بينها.

- المثقف الحديث (Medhavi)، وهو عامة من غير البراهمة، ثم إنه ينتمي إلى طبقة من الملاك ذات السيطرة: تلقى تربية غربية إلا أنه لا تواصل له مع اللغة السنسكريتية. يستخدم مقاربة غربية في أبحاثه، يستخدم بكامل إرادته تعابير مثل «عقلاني»، «تقدمي»، «علمي»...
- البانديت الجديد، وهو من البراهمة باستمرار. تلقى تربية سنسكريتية في بيته، قبل أن يكون متواصلاً مع التربية الغربية الإنكليزية في إطار المدرسة. يدافع عن القيم التقليدية مع استخدامه الكلي للمنهجية الحديثة أما العبارات التي يكثر من استخدامها فهي «تقليدي»، «وطني أو قومي» و«قديم»...

كان مثقفو تالوغا تقليدياً من أصحاب اللغة المزدوجة. سابقاً كانت اللغة تالوغو/ سنسكريتية. حالياً هم أصحاب لغة مزدوجة أيضاً وهي الإنكليزية/ تالوغو. «كنا نشهد باستمرار في مناطق (Andra Praderch) نمطين من المثقفين.

في الحقبة السابقة على الحقبة الحديثة كان البانديت نقيض المثقف الخارج من طبقة شعبية (Jnani). وفي العصر الحديث صار المثقف الحديث نقيض البانديت الحديث؛ «يسيطر المثقف الحديث على العصر الحديث» (Rao, p.337). فيما مضى كان البانديت في خدمة الطبقات العليا، والمثقف الخارج من طبقة شعبية في خدمة الطبقات الدنيا. أما حالياً فالمثقف الحديث والبانديت الجديد كلاهما صار في خدمة الطبقات العليا. لقد صارت المسافة واسعة بين الطبقات العليا الآخذة بالحداثة وبين الطبقات الدنيا التي ظلت أكثر تقليدية. لا تتكلم المجموعات نفس اللهجات (التالوغو) ولا تلبس نفس الزي كما أنها تعيش في أحياء مختلفة. هكذا يؤكد راو ما يتعلق بأهل هند الشمال ما أكده مالك حول أهل الجنوب: ثمة تحديث وعلمانية تختلفان باختلاف الطبقة والنخبة، وهكذا تعيد التراتبية التقليدية إنتاج نفسها دون تغير.

منذ الاستقلال أصبح المثقفون أكثر انتقاداً لرجال السياسة في بلادهم، وتجاه ما يعتبرونه فيهم تعطشاً للسلطة وتجاه عدم كفاءتهم. هم يعتبرون غاندي الرجل السياسي المثالي، ويتخذون مسافة معينة من سياسة نهرو إذ يعتبرونه أشد ميلاً إلى التساهل وإنصاف الحلول. إنسانيون، عقلانيون، ديموقراطيون مأخوذون بالقيم المطلقة، هكذا هم المثقفون الهنود واسطة بين الشرق والغرب. إلا أنهم وفي الوقت عينه يتوقون إلى الحظوة باحترام اجتماعي، وإلى «الاعتراف بهم» وبمركزهم الاجتماعي يعبدون السفر إلى الخارج، واقتناء سيارات جميلة. هذا هو على الأقل ما يرسمه لنا يوغندرا مالك. ما يؤكد التوصيف الذي وضعه الأميركي شيلز منذ قرابة 40 عاماً: لم يجد المثقف الهندي مكانه حتى الآن، لم يجد على الأقل مكاناً شرعياً وثابتاً لا في المجتمع الهندي الحديث ولا في ثقافة الهند الحديثة.



الفصل الرابع

المثقفون وسط العالمية
شتاتات فكرية

على مدى العصور كان المثقفون، وكان أجداهم من المتعلمين رجالاً على حركة دائمة. ثمة عددٌ لا بأس به منهم كان من الرحالة بطبيعته، إنهم أشخاص يتنقلون دونما انقطاع. ومع الثورة في مجال النقل والمواصلات، لا يمكن لنزعة كهذه إلا أن تزداد تعززاً. والتنقل لا يعني باستمرار القيام بـ«رحلة»... فالعالمية غالباً ما تتمظهر من خلال الشكل المؤلم الماثل في النفي، بدل أن تتمظهر في الرحلات الدراسية وانتقال المعارف بشكل دولي من خلال الحلقات الدراسية والمؤتمرات. إن المثقفين هم رجال منفى أكثر من أي شيء آخر. ولمن أراد دراسة هذه المسألة بشيء من التفصيل علينا أن نميز بدقة بين «الرحلة» التي تنطوي على إقامة محددة وذهاباً/ إياباً، وبين شكل السفر دون عودة (أو دون أمل بالعودة)، نشير بذلك إلى الهجرة وإلى النفي، الذي سواء أكان اختياريا أو مفروضاً، ما يفرض رحيلاً مفاجئاً وصادماً. وفي الانتقال إلى البلد الجديد، لا بد من مواجهة تغير الحياة والتأقلم مع مجتمع جديد ومع حضارة جديدة. بعد ذلك يصار للحديث عن مهاجرين ومهجرين، عن منفيين وعن مبعدين، ما

يستلزم إيجاز فوارق قانونية ونفسية، لن أتطرق إليها هنا.

ما يهمني هنا التطرق إلى المثقفين وإلى ارتحالهم على مساحات الكرة الأرضية. إن الهجرة بمعناها الحصري هي انتقال الجماعات، أو بعبارة أخرى، إنها ظاهرة جماعية: أقلية مضطهدة، مجموعة من الأفراد المضطهدين، أو ببساطة من البائسين، تقرر أن تجرب حظها في بلد أجنبي غريب. الهجرة هي نفي لا عودة عنه لأناس لا يُعلمون. أما النفي فهو غالباً ما يكون ظاهرة فردية، ثمرة رغبة اتخذها فرد بعد أن فكر ملياً أو بسرعة تمليها ضرورة معينة (التهديد بالموت، محاولة اعتقال، أو محاولة قتل فاشلة) أن يهرب إلى بلد أجنبي: إلى بلد غالباً ما يكون من اختياره، أو إلى بلد يتقاسم معه الثقافة واللغة. باختصار، النفي هو فعل يقوم به المثقف والمناضل والسياسي المنشق. إنه الحركة الأخيرة من معارضة لا أمل منها، حيث يكون النضال في الداخل نضالاً لا مخارج ممكنة له، أو حيث يكون الاستمرار في المعركة قد بات مستحيلاً. لم تكن هجرة الألمان باتجاه الولايات المتحدة مع وصول هتلر إلى السلطة ظاهرة جماعية، بل كانت هجرة ثقافية، فكرية وإيديولوجية، إنها عبارة عن تغيير النخبة لأماكن سكنها.

تشكلت الولايات المتحدة وصارت أمة وقوة كبرى بعد هجرة جماعات من الشعوب الأوروبية طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن ضمنهم دون شك عدَدٌ لا بأس به من «المثقفين» أو من المثقفين المستقبليين. علماً أن هجرة المثقفين إلى الولايات المتحدة، بالمعنى الدقيق لهذه الهجرة، فأمر لم يحصل كظاهرة واضحة إلا في القرن العشرين. إن هجرة المثقفين تمتاز بخاصية معينة، فهي لا تكون إلا فردية، وبخيار من يقوم بها وهم عادة أعداد صغيرة من الأفراد، أو ربما تكون مجموعات على موجات مختلفة. تتمظهر الهجرات بشكل حركات محصورة نسبياً في زمان معين، تؤثر على البلد الذي تخرج منه وعلى البلد الذي تذهب إليه.

نفي المثقفين

تعتبر ظاهرة نفي المثقف تقليداً أوروبياً قديماً. دون أن نرجع في الزمان

إلى هجرة الفلاسفة الإغريق القدامى، والنفي في إطار أوروبا الكلاسيكية والحديثة، يمكننا التذكير بحالات نفي كل من هوس إلى فرنسا وديكارت وبايل إلى هولندا وڤولتير إلى إنكلترة وروسو إلى فرنسا (إذا صح الكلام أصلاً عن حالة نفي؟) أو إلى إنكلترا. يمكننا أيضاً أن نشير إلى توقف ديدرو وإقامته في سان بترسبورغ، وجيبون في فرنسا، أو بإقامة كل من هولديني وفردريش شليغل في فرنسا (مع السؤال عما إذا كان ذلك نفياً بالفعل؟). أو هل نعتبر ذلك رحلة أو مجرد إقامة؟ إننا نعلم أن كل إنكليزي من عائلة ميسورة قد قام في القرن الثامن عشر بما يسمى «الجولة الكبرى» قاطعاً بذلك أرجاء القارة لهدف استكمال دراسته وثقافته وبهدف اكتشاف العالم.

لو أردنا إيجاد أشكال انتقال تشير فعلاً إلى ظاهرة نفي المثقف كما نعرفها الآن ـ ظاهرة تأخذ بالنمو حالياً من الناحية الكمية، كما توحي بالتحول الذي نعيشه ـ لتوجب علينا التفكر ببعض السوابق الواضحة. شهدت القرون الثلاثة الأخيرة حركات هجرة عديدة بين فرنسا وألمانيا. لقد عاينا انتقال «الهوغونوت» الفرنسيين بعد إعلان قرار نانت عام 1685: ذهب العديد منهم إلى بريطانيا وإلى هولندا (أطلق على البلدين اسم المأوى) كما انتقلت غالبية منهم إلى ألمانيا لتستقر في برلين بشكل خاص. ثمة حركة أخرى، وأيضاً من فرنسا باتجاه ألمانيا ـ إنها حركة المهاجرين الأرستقراطيين الذين تركوا فرنسا بعد الثورة وهربوا إلى ألمانيا (وكانت مدينة كوبلنز مركزاً لتجمعهم). ثمة حركات انتقال وهجرة سلكت أيضاً الطريق المعاكس. نشير إلى انتقال اليعاقبة عام 1790، من ألمانيا إلى فرنسا بحثاً عن ملاذ. كما نشير بخاصة أيضاً إلى حركة الهجرة التي حدثت أعوام 1830 ـ 1850 والتي شملت عدداً من «الاشتراكيين» والمنشقين الألمان: هينه، ماركس، بيرن إلخ. . .

من الآن فصاعداً، صار بإمكاننا الحديث عن هجرة مثقفين بالمعنى الدقيق. لم يكن كل من ديكارت ومونتيسكو من المثقفين، أما هينه وماركس فقد كانا منهم. وفي الوقت نفسه نجد عدداً من عناصر الأنتلجنسيا الروسية قد أخذوا طريق المنفى إلى أوروبا. وكانوا صحافيين أو كتّاباً أو من المنشقين والمتمردين،

والثوريين، وقد عاشوا في فرنسا وألمانيا وإنكلترا. كان الوسط كوزموبوليتيا بطبيعته، ما يسمح بنسج شبكة اتصال واسعة، كان دور اللغة الفرنسية طاغياً، وهذا ما يفسر جزئياً مركزية باريس بوصفها مكاناً مفضلاً، فيما شكلت سويسرا الفرنكفونية (جنيف) وبلجيكا (بروكسيل) أماكن جذب ثانوية. إلا أننا نجد أيضاً مراكز أخرى على جانب من الأهمية: براغ، برلين، زوريخ ونابولي. عام 1840 نتعرف على «حلقة بيلنسكي وهرتزن» وقد كانا من المثقفين الذين عاشوا لفترة طويلة في لندن وباريس. كما نذكر بتنقلات ماركس الشاب بين باريس وبروكسيل ولندن. في أعوام 1880 كانت فرنسا كما سويسرا من الأمكنة التي قصدتها الموجة الجديدة في الأنتلجنسيا الثورية الروسية (مارتوف، بليخانوف، لينين، غوركي إلخ...).

بعد نجاح ثورة أكتوبر عام 1917، جاء دور الهجرة الروسية «البيضاء». لم يتعلق الأمر بالأرستقراطية الروسية وحسب، وهي الرجعية بطبيعتها، إذ نجد أيضاً بين عداد المهاجرين أفراداً مرموقين من الأنتلجنسيا الروسية التي أسهمت حتى قبل الثورة برسم معالم الحداثة في القرن العشرين. فمنذ العام 1910 كان كل من دياغيليف (Diaghilev) وسترافنسكي قد أقاما في باريس... بعد ذلك نجد من شملهم التهديد، أو تعرض للطرد والتهميش من قبل المجتمع السوفيتي الجديد، وقد اختار طريق المنفى. بعد العام 1917 صارت مدن مثل براغ وباريس وبرلين مقصد المنشقين و«المناهضين للثورة» المطرودين أو المنفيين أو المبعدين. بعد نهاية الحرب المدنية الروسية (1920) كان ثلاثة أرباع الأنتلجنسيا الروسية قد صار في المنافي. بعضهم (حوالي 160 فرداً) جرى تصفيته. من الأسماء الهامة نشير إلى برداييف، بولفانوف، زامياتين، نابوكوف، كسل، ترويات، الساتريوليت... توقف هذا التيار لفترة بين 1930 ـ 1950 ليتجدد بعد ذلك ما بين 1960 ـ 1970 حيث أخذ بعض المثقفين طريق المنفى إلى باريس وسويسرا أو مباشرة إلى الولايات المتحدة: نذكر بأسماء مثل سولجنستين، أكسيانوف، زينوفييف، برودسكي، سينيافسكي...

تأثر القرن العشرين بحدثين هامين كان لهما وقعهما وتأثيرهما على

الأنتلجنسيا الأوروبية. الثورة الروسية أول الأمر عام 1917، وقد أشرنا أعلاه باختصار إلى ما أعقبها من نتائج طالت الأنتجلنسيا الروسية. ثم كان وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا وقيام الحكم النازي فيها عام 1933. أدى ذلك إلى رحيل نسبة عالية من الأنتلجنسيا الألمانية. ربما حملتنا نتائج هذين الحدثين على إجراء بعض المقارنات: رحيل قسم من الأنتلجنسيا دون توقع عودته، خاصة من البلدين اللذين كانا موقع الحدث. لكن ذلك لا ينفي وجود فوارق هامة بين الموقفين: إن نقطة وصول الغالبية من المثقفين الروس كانت البلدان الأوروبية (فرنسا، أوروبا الوسطى). ثم إن بعض العواصم الأوروبية، لا سيما برلين وباريس قد ظهرت بمثابة العواصم الثقافية في أوروبا، وتالياً لكل العالم. خلافاً لذلك ظهرت الولايات المتحدة وبعد العام 1933 المكان الذي يستقطب بامتياز العدد الأكبر من المثقفين الألمان.

شكّل الوصول الرسمي لهتلر عام 1933 إلى سدة الحكم نقطة لانطلاق موجة جديدة من هجرة المثقفين الألمان. يقدر عدد الذين غادروا ألمانيا من كتّاب وصحافيين وبحاثة وجامعيين إلى باريس بحوالي الألفين (Betz 1991). في باريس والتي كانت أهم نقاط الاستيعاب استقرت مدرسة فرنكفورت ذات التوجه الاجتماعي، بين 1933 و1940 (أدورنو، هوركهايمر، بنيامين. . .) كما نزل فيها كتّاب أمثال توماس مان، هينريش مان، جورج برنهارت، حنه أرندت، ستيفان زفايغ، أميل لودفيغ، برتولد برشت، آرنست دوبلن. . . وفي باريس أيضاً أصدر المهاجرون الألمان بعض الصحف وكان بعضهم يعتبر نفسه موقتاً. وفي هذه العاصمة الكوزموبوليتية التقى المثقفون من كافة أرجاء العالم، إلى جانب السرياليين وأصحاب الحركات الثقافية والإيديولوجية (رسامون تكعيبيون، كتّاب شيوعيون، قوميون وطنيون وفاشيون)، حيث السيطرة للثقافة الفرنسية (وكان عدد السرياليين كبيراً بينهم، وكذلك عدد الفنانين الآتين من أرجاء أوروبا: ماكس آرنست، مارغريت، شيروكو، دالي إلخ. . .).

كانت المستعمرة الفكرية على جانب كبير من الأهمية، سواء من الناحية العددية أو الرمزية؛ إنَّهم الكتّاب والفنانون الأميركان، وهم من استحق لقب

«الجيل الضائع» بحسب ما جاء على لسان (Gertrude Stein): آرنست همنغواي، هنري ميلر، أ.أ. كومينغز، عزرا باوند، جون دوس باسوس، سكوت فيتز جرالد. بعد الحرب العالمية الثانية، كان نزول الجيوش الأميركية إلى جانب الحلفاء عام 1917 مناسبة لوصول العديد من الفنانين والكتّاب إلى أوروبا. استقر بعضهم في برلين التي أصبحت في سنوات 1920 عاصمة السنوات المجنونة (برتولد برشت وكورت ڤايل كان رمزاً لذلك، على ما نجده في de quat' sous opéra) كما نجده أيضاً في الأجواء «المنحلة» على ما صوره بوب فوس (Bob Fosse في Cabaret). إلا أن باريس هي التي استقبلت العدد الأساسي من هذه الموجة من الكتّاب الأميركيين ولأسباب مختلفة (عدم رضى فكري في بلد ما زال في طور النمو، إغواء أوروبا، وكانت قد تحولت منذ قرنين أو ثلاثة إلى مركز ثقافي عالمي). في باريس حط «نمط الحياة الأميركي» أقدامه بشكل ثابت (راجع Josiphine Baker).

توازن وصول الأميركيين إلى أوروبا، نوعاً ما، بالرحلات الهوليودية التي قام بها عدد من الممثلين والمخرجين الأوروبيين القادمين من فرنسا (كلوديت كولبرت، موريس شفالييه، شارل بوير، موريس تورنر) أو من أوروبا الوسطى (غريتا غاربو، إميل جانينفز، مارلين ديتريش، فون شتروهايم، آرنست ليبيتش، فون شترنبرغ، ماكس أوفيلز، مورو، ميخائيل غورتز، ڤيكتور شيشتروم إلخ). إلا أن هذه الهجرة التي لم تعش بوصفها نفياً، إنما كانت كناية عن الاعتراف بسيطرة هوليود على السينما العالمية؛ ولم تكن تشي بزعامة أميركا الكلية في مرحلة مستقبلية. بالنسبة للقسم الأكبر من الأنتلجنسيا الأوروبية آنذاك لم تكن أميركا مكاناً اختيارياً للمنفى، أو الوجهة النهائية للمثقفين الباحثين من الأمان أو عن المركز أو الهاربين من الظلم والاضطهاد. لم يكن آنذاك «للحضارة الأطلسية» من وجود. أوروبا كانت ما تزال مركز العالم.

تغير الوضع بعد العام 1933. إذ أدى وصول الحكم النازي إلى السلطة في ألمانيا إلى تحفيز هجرة المثقفين الألمان (لا سيما اليهود منهم) إلى الولايات المتحدة بشكل أساسي وبشكل نهائي أيضاً. وبعد العام 1940 أيضاً وبعد أن

كانت باريس تعج بالكتّاب الألمان المنفيين - أقله من استطاع منهم - راح هؤلاء يتركون باريس باتجاه الولايات المتحدة. بحيث أصبحت مدن نيويورك وبعدها لوس أنجلوس مقصد المنفيين الأساسي. لقد صارت أميركا بمثابة مكة للمثقفين، إنها أورشليم الجديدة للأنتلجنسيا. ما يعني رمزياً وتاريخياً نهاية السيطرة الثقافية لباريس ونهاية الأولية الثقافية لأوروبا.

الهجرة الكبرى باتجاه القارة الأميركية

بدأت حركة المثقفين الأوروبيين باتجاه أميركا قبل وصول فرق الجيوش الألمانية إلى باريس عام 1940. بل هي بدأت حتى قبل استيلاء هتلر على السلطة في ألمانيا عام 1933. ففي عام 1920 نجد بين ملايين المهاجرين الذين حطوا رحالهم في أليس إيسلند العديد من المثقفين. إلا أن الموجة الكبرى لم تبدأ إلا عام 1930، ما شكّل نقطة تحول حاسمة في العالم الغربي: إن الحضارة السائدة في الغرب لم تعد أوروبا مكاناً لها، بل أميركا (Laura Fermi, 1968; Fleming et Bailyn, 1969). إن القرن العشرين، بحسب ما أعلن هنري لوشي، مؤسس تايم ماغازين، هو «القرن الأميركي». من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن غالبية الذين ذهبوا إلى الولايات المتحدة قد جاؤوا من ألمانيا، لكن عدداً كبيراً أيضاً لم يكن من أصل ألماني بل من أصول أخرى منتشرة في القارة الأوروبية (إن عدد الإنكليز كان ضئيلاً دون شك). بالنسبة لعدد وافر منهم كان المنفى إلى فرنسا أو إلى بريطانيا (أو إلى بعض الدول الأوروبية المحايدة مثل سويسرا والسويد وتركيا) نقطة عبور مؤقتة باتجاه الولايات المتحدة. علماً أن هجرة المثقفين الأوروبيين باتجاه الولايات المتحدة لم تعرف توقفاً يماثل ما حصل لباريس بين أعوام 1930 و1940. كانت فرنسا عام 1930 بلد الاستقبال وقد أقفل ذلك عام 1940. أما الولايات المتحدة فقد صارت ومنذ العام 1930 بلداً مستقبلاً وما زال ذلك مستمراً دون انقطاع مع العلم أيضاً أن الولايات المتحدة هي بلد يستقبل ولا يعود من لجأ إليه.

تختلف حركة نفي المثقفين عن الهجرة الأوروبية «العامة» أو حركة المهاجرين المغفلين الذين تركوا أوروبا لأسباب اقتصادية بالأساس (الفقر).

يمكن تفسير النفي بالأسباب أو بالتحركات السياسية الإيديولوجية والثقافية: ما يتم الهرب منه هنا هو الظلم والاضطهاد، لا الفقر والتعاسة. يتعلق الأمر هنا على حد قول لورا فرمي بـ«الموجة الكبرى» التي تضمنت بحسب الإحصاءات التي قدمتها الدراسة بحوالي 25 ألف شخصاً بين 1933 و1944. الرقم هذا ضعيف جداً إذا نظرنا إليه من الناحية الرقمية (مقارنة بالملايين من المهاجرين الذين عبروا الأطلسي في هذه الفترة)، لكنه هام جداً من الناحية النوعية إذ يشير إلى نسبة عالية جداً من النخبة الثقافية الأوروبية. لا نية عندي في القيام بدراسة إحصائية لهذه المجموعات ولا في نيّتي أيضاً إعطاء لوائح تمثيلية لمن هاجر. فمن ضمن اللائحة المقدمة في دراسة Fermi-Fleming/Bailyn سأشير فقط إلى بعض الأسماء لما بها من قيمة رمزية تساعد القارىء غير المختص بتفهم ما يحصل. فمن بين الفرنسيين أشير إلى العلماء في الفيزياء Leon Brillouin (هاجر 1941)، و (1941) Pierre Auger، وعالم الرياضيات Jules Hadamard (1940)، عازف البيانو (1940) Nadia Boulanger، إلى جانب العديد من الفنانين والكتّاب أمثال أندريه بريتون (1940)، Darius Milhand (1940)، رينيه شير (1940)، مارك شاغال (1941)، Fernand Leger (1940)، سان ـ جون بيرس (1940)، لفي شتراوس (1940)، أندريه موروا (1940)، Jules Romains (1940)). معظم هؤلاء عاد إلى فرنسا بعد التحرير. وبالتالي فإن منفاهم كان موقتاً. لا يستقيم ذلك مع المهاجرين من بلدان أخرى. ومن ضمنهم بعض الإيطاليين: Enrico Fermi (1939)، (1937) Arluro Toscenini، وعالم الأحياء Solvador Luria (1940).

إلا أن الجماعة الأكثر سيطرة بما لا يقاس فهي تلك المهاجرة من ألمانيا نحو الولايات المتحدة، إلى جانب جماعات أخرى قادمة من النمسا والمجر. إذا ما أعدنا إلى الاعتبار قيام امبراطورية النمسا ـ المجر حتى العام 1919، حيث كانت الألمانية لغة الثقافة، لأمكننا القول إن غالبية هؤلاء المثقفين هم من الناطقين بالألمانية، ومنهم نجد مروحة واسعة من المهن الفكرية والفنية. ثم إن قسماً هاماً منهم كان من الفيزيائيين وعلماء الأحياء والرياضيين. ثمة 100 فيزيائي من أصحاب السمعة العالمية دخل الولايات المتحدة ما بين عام 1933 و1941.

آنشتاين (1933)، والتر روزنبلوت (1939)، أوتو نويرات (1935)، ليو زيلارد (1937)، إدوار تالر (1935)، فون نويمان (1930). غادر القسم الأكبر من المدرسة الرياضية في غوتنغن ألمانيا إلى جهات مختلفة، قبل أن يلتقوا في نهاية الأمر في الولايات المتحدة. أتاح وصول بعض هذه العقول الأكثر قدرة في علوم الطبيعة للمساواة بين الولايات المتحدة وأوروبا. ففي عام 1933 نصادف نيلز بور (Niels Bohr) أو أنريكو فرمي «ليتعلموا لأول مرة، لا ليعلموا» (Laura Fermi, p.201).

وفي مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية كان نصيب البحاثة من أصل ألماني أو نمساوي أو مجري كبير أيضاً. فمدرسة الهندسة المعروفة «Bauhans» تفرقت و/أو عبرت الأطلسي. ثم إن قسماً كبيراً من مدرسة التحليل النفسي العريقة في ڤيينا هاجر إلى الولايات المتحدة. والأمر نفسه يقال على أعضاء حلقة ڤيينا، أو على مدرسة العلوم السياسية في برلين. كما أن مدرسة العلوم الاجتماعية المعروفة بمدرسة فرنكفورت قد استقرت في باريس حتى العام 1940 ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة. من الفنانين المعروفين الذين أموا الولايات المتحدة في هذه الفترة نشير إلى بلا برتوك، برتولد برخت، هرمت بروك، ألفرد دبلن، ليون فوشتشفنفر، فالد غروبيوس، بول هندميت، برونو فالتر، كورت ڤايل، فرنز فرفل، هينرش وتوماس مان، أوتو كلمبرر، ميسس فان در روهى، لاديسلاس موهولو ـ ناجي، أرفن بسكاتور، أوتو برمنغر وغيرهم. أما العلوم الإنسانية (التحليل النفسي بشكل خاص) والاجتماعية فقد تمثلت بعدد من الشخصيات من الدرجة الأولى. من علماء النفس نشير إلى: كورت غولدشتاين، كورت لڤين، ماري ياهودا. ومن بين المحللين النفسيين: فرنس ألكسندر، برونو بتلهايم، أوتو فيشيل، أريك فروم، كارين هورني، تيودور رايك. ومن اللغويين والمنطقيين نشير إلى: رودولف كارناب، كورت غوديل، كارل همبل، ألفرد تارسكي، هانس ريشنباخ، ليو شبيتزر. ومن الفلاسفة وعلماء فقه اللغة وعلماء الاجتماع والاقتصاد: آرنست كاسيرر، بيتر دروكر، كارل دويتش، ألفرد هيرشمان، ماكس هوركهايمر، هانس شباير، ليو شتراوس، بول تيليش، فون

غرينباوم، فون ميسس، يواخيم فاخ، رينيه وليك، كارل فيتفوغل، فرنر ياغر، آرنست كانتروفيتز، هانس كلسن، ليو لوفينتال، كارل لوفيت، فريتز ماخلوب، هربرت ماركيز، كارل مينغر، أوسكار مور غنشتاين، هانس مورغنتاو، أروين بانوفسكي، كارل بولاني.

يعتبر بول لازرفيلد أحد أبرز علماء الاجتماع الأميركيين المهاجرين من أوروبا. وقد روى بنفسه في مقالة له ظروف هجرته (نشرت المقالة وهي بعنوان مرحلة في تاريخ البحث الاجتماعي، في (Fleming et Bailyn, p.270...)). عام 1930 ـ 1932 أجرى استقصاء تناول البطالة في البلد الذي هاجر منه، النمسا، (وقد طبعت بعنوان: العاطلون عن العمل في مارينتال). عام 1932 حصل على منحة لإجراء أبحاث في الولايات المتحدة. وعام 1935 قرر البقاء في هذا البلد حاظياً بمساندة عالم الاجتماع الأميركي روبرت ليند. عام 1937 أسس في برنستون «مكتب أبحاث الراديو» الذي صار اسمه فيما بعد «مكتب البحث الاجتماعي التطبيقي». لازرفيلد أصبح فيما بعد أحد أول الباحثين الذين طبقوا مبدأ استقصاء آراء الرأي العام. إنه ينتمي إلى جملة من نطلق عليهم اسم «المبادرين» و«المنظمين». لم يكن كل المهاجرين الأوروبيين على هذه الدرجة من الكفاءة. فأدورنو على سبيل المثال، والذي عمل لبعض الوقت مع لازرفيلد قد ظل شخصاً هامشياً، وبدا معزولاً وغير مستقر «ومتغرباً» طيلة فترة نفيه في الولايات المتحدة. كان أدورنو يهودياً مثل لازرفيلد لكنه آثر العودة إلى ألمانيا بعد الحرب الثانية.

شكّل اليهود القسم الأكبر من عدد المثقفين المهاجرين إلى الولايات المتحدة، إذ أبدت السلطات الأميركية في تلك الفترة، وكذلك جزء كبير من الرأي العام موقفاً ملتبساً تجاه اليهود، أو تجاه الهجرة الفكرية لليهود نحو الولايات المتحدة. بدأت الأزمة الاقتصادية عام 1929 وعرفت أقصى أشكالها في الولايات المتحدة (وفي ألمانيا)، ما أسهم بتخفيف عدد المهاجرين وجعل موقفهم في الولايات المتحدة صعباً. وإذا كان موقف الولايات المتحدة متردداً فهو لم يكن سلبياً مقابل ما تعرض له المثقفون من أزمات إيديولوجية ومن عداء

للسامية، الأمران اللذان كانا طاغيان في أوروبا، خاصة في فرنسا وألمانيا.

لم يمنع «هذا العصاب الفكري» الجماعي، هذه السياسة الانتحارية التي ستصبح قاتلة فيما بعد، أن تنتج القارة القديمة تجديداً فكرياً وتقنياً سيساعد على قلب المجتمع وخلق «ما بعد الحداثة». شهدت أوروبا ما بين 1900 و1920 حركة غليان فكري كاملة؛ كانت تصبح بالنشاط وبالخلق الثقافي؛ ثورة في الفيزياء النووية، علم نفس حديث تبعاً لمدرسة ڤيينا، ثورة فلسفية (حلقة ڤيينا) وثورة لسانية (حلقة براغ) وثورة اجتماعية (ألمانيا وفرنسا).

الغرب: أوروبا وأمريكا

أصبحت هذه الثورة الفكرية أو هذا الكم من التحولات وبفضل تقدم وسائل الاتصال خاصة في أوروبا وأميركا، ظاهرة خاصة بالحضارة الغربية كلها. لقد صار العالم الثقافي، «عالم المثقفين» بمثابة جماعة عالمية. فالكتب والمجلات ووسائل الإعلام واللقاءات الشخصية (والرسائل والزيارات والمؤتمرات والندوات) كلذلك ساعد أعضاء هذه الجماعة أن تنسج فيما بينها روابط تتجاوز القارات. يدعى أستاذ من بركلي ليزور باريس لعدة أسابيع؛ والاقتصادي من باولو يدرس في شيكاغو؛ أما الفيزيائي الياباني فيقيم في إنكلترا... يتحدر المفكر من بلد ما، لكنه ينتمي أكثر فأكثر إلى هذه «المدرسة الافتراضية» وهو أول الصور الحقة «للمواطن العالمي». يكتسب المثقف مشروعيته من القواعد الأخلاقية القائمة بين القوميات ومن قواعد ما فوق ـ أخلاقية أكثر مما يكتسبها من قيم قومية أو تقليدية. لذلك قد يبدو المثقف المعاصر بنظر مواطنيه كائناً «متغرباً» مناهضاً للقومية (راجع: لجنة ماك كارثي التي جعلت مهمتها التقصي عن النشاطات التي يفترض أن تكون «مناهضة لأميركا» لدى بعض المثقفين الأمريكيين). فبعض المثقفين المهاجرين إلى أميركا سنوات 1920 ـ 1930 كانوا من جملة «المهمشين الثقافيين» إن لم نقل ممن لا يمسون، خاصة بالنسبة لحضاراتهم الأصلية. لقد كانوا إذا صح القول، في موقف الجزء «غير القابل للمساس» (Fleming et Bailyn, 1969, p.7). إن موقفاً كهذا وإن لم يكن قد عانى من السوية المادية أو النفسية فهو يشي بمقدرة هائلة

من القوة الخلاقة، أو من القدرات الإبداعية. تلك هي على الأقل حالات أمثال بول تيليش، كورت لوفين، ليو شتراوس، حنه أرندت، هانس مورغنتاو، هربت ماركيز، بلا برتوك، أرنولد شونبرغ، إيغور سترافنسكي وسواهم.

تمثيلاً على السمة العالمية في البحث العلمي، أو على سمته العابرة للأطلسي منذ سنوات 1930، علينا أن نذكر أن أفضل الأمثلة على ذلك ربما كان ما حل بـ«حلقة ڤيينا». ولأقول بعض الكلمات عن هذا الموضوع أستند مباشرة على مقالة هـ. فيغل «حلقة ڤيينا في أميركا» الصادرة في (Fleming et Bailyn, p.631). في سنوات 1920 التقى باحثون في علم الفيزياء وبعض الفلاسفة بطريقة غير مقصودة في ڤيينا؛ إنهم بشكل خاص فيليب فرانك، هانس هان، ريتشارد فون ميسس، أوتو نويراث. عام 1924 وبمبادرة من موريتس شليك أسست هذه المجموعة ما عرف بحلقة ڤيينا. ويشار إليها أحياناً تحت اسم «حلقة الوضعية المنطقية». عام 1921 كان لودفيغ فيتغنشتاين قد أصدر «رسالته المنطقية الفلسفية». عام 1924 قررت هذه الحلقة مناقشة هذه الرسالة إضافة إلى مناقشة أعمال المنطقي البريطاني ويتهايد ومواطنه الآخر روس (المبادىء الرياضية 1913). كان رودولف كارناب وهانس ريشنباخ أبرز أعضاء حلقة ڤيينا. كارناب كان تلميذ الرياضي فريجي في جامعة إيانا. وكان ريشنباخ فيزيائياً شغوفاً بالمنطق. عام 1925 أتى كارناب إلى ڤيينا لإلقاء محاضرة سرعان ما نالت شهرة واسعة. عام 1928 صار ريشنباخ أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين. وسرعان ما توطدت الصداقة بين كارناب وريشنباخ اللذين أسسا معاً عام 1929 مجلة المعرفة «Erkenntnis» التي صارت لاحقاً المجلة الرسمية لحلقة ڤيينا. أما فيتغنشتاين الذي يلحق الآن وببساطة بحلقة ڤيينا، فهو لم يكن في يوم من الأيام ضمن هذه المجموعة. ففي عام 1929 ترك ڤيينا ليلتحق بكامبردج. وكذلك كان بوبر أيضاً الذي اكتفى بحضور بعض الاجتماعات ليطبع عام 1934 كتابه الشهير «منطق الكشف العلمي». ثم ما لبث أن هاجر إلى نيوزيلندا ثم إلى بريطانيا العظمى. وفي هذا العام أيضاً أي عام 1929 أقامت هذه الحلقة وبالتعاون مع مجموعة برلين مؤتمراً رسمياً مشتركاً في براغ - ما يظهر السمة العالمية لأوروبا الوسطى

الناطقة بالألمانية آنذاك ـ! ثم استتبع هذا المؤتمر بآخر في كونغسبرغ. شارك بعض الفيزيائيين في أعمال هذه المؤتمرات ما يبرز التشارك في عدة اختصاصات، وهذا ما تميز به البحث المعاصر: جون فون نويمان المؤسس المستقبلي للنظرية الرياضية في الألعاب، لودفيغ هايتنغ، فرنر هيزنبرغ. . .

كان موريتس شليك أول أعضاء هذه الحلقة ممن عبروا الأطلسي، عام 1929 لإلقاء سلسلة من المحاضرات في جامعة ستانفورد. وعام 1931 عاد مجدداً إلى الولايات المتحدة ملتحقاً بجامعة بركلي. أما كارناب فوصل إلى الولايات المتحدة عام 1936. أدى وصول النازية إلى الحكم في ألمانيا إلى جعل النمسا ملجئاً مؤقتاً. عام 1938 غادر ريشنباخ ڤيينا ليتوجه إلى إسطنبول ثم إلى الولايات المتحدة (جامعة كاليفورنيا). وفي السنة نفسها وصل غودل إلى معهد «الدراسات المتقدمة» في جامعة برنستون. أما همبل فقد جال في أكثر من موضع قبل أن يجد مكاناً أخيراً: نيويورك، بال، برنستون. أما تارسكي فقد استقر في كاليفورنيا (بركلي). ترك فيليب فرانك مدينة براغ قبل عام من الاحتلال النازي لها، وانتقل إلى هارفارد. وهذا ما فعله أيضاً ريتشارد فون ميسس. مع ذلك حافظت حلقة ڤيينا على الإبقاء على نشاطاتها في أوروبا أقله حتى العام 1936. فأقيمت المؤتمرات العالمية في براغ (1934) وباريس (1935) كوبنهاغن (1937)، أما المؤتمر التالي فكان عام 1939 وقد أقيم في كامبردج (في الولايات المتحدة).

تعتبر سنوات 1930 بداية ما أطلق عليه بيتز (Betz, p.217) اسم «الحرب الأهلية الأوروبية». بخروجها من هذه الحرب خسرت أوروبا دورها في السيطرة العالمية الذي اكتسبته منذ عدة قرون. كانت النازية كما الستالينية من العوامل الحاسمة في هذه الحرب الأهلية. ما بين 1920 ـ 1930 وقع الخيار على باريس لتكون مكاناً لهجرة الأنتلجنسيا الأوروبية. إذ كانت هذه المدينة قلب الحضارة الأكثر قدماً والأكثر تقدماً في التاريخ. كان جيل أعوام 1930 «آخر جيل بمقدوره التوجه للعالم على أساس إثنية مركزية غير منقوصة إلى جانب قناعة تقول بتجذر قيم الإنسانية العالمية بصورة أصيلة في القارة الأوروبية، كل ذلك بفضل تقليد إنساني طويل اتسمت به هذه القارة» (Betz 1991, p.217).

تعتبر موجة الهجرة الثقافية من أوروبا إلى أميركا سابقة لا مثيل لها. أو ربما كانت السابقة الوحيدة التي قد تخطر على بال المؤرخ هي تلك التي حدثت بعد احتلال القسطنطينية (1453) من جانب الأتراك، ما أدى إلى وصول سيل من المتكلمين والعلماء الآتين من الامبراطورية البيزنطية. ما حمل بعض المؤرخين على اعتبار الدور الكبير الذي أسهموا فيه في إحياء النهضة الأوروبية، وتالياً الأوروبية. مهما يكن الأمر فإن نظام العالم قد تحولت بين 1930 ـ 1940 «عن العواصم الأوروبية الكبيرة لتتركز في مكان آخر، وغالباً ما كان أميركا» (Fermi, p.382). من الآثار التي ترتبت عن الهجرة الفكرية الأوروبية وبحسب قول لورا فرمي (ص: 383)، «دخول الأَوْربة إلى الثقافة الأميركية»؛ نفهم من ذلك ما استفادت منه الولايات المتحدة من تثاقف وهي الأمة الفتية إلى حد ما إذا استطاعت الترقي إلى أعلى درجات الثقافة الأوروبية، واستفادتها من آخر الابتكارات الثقافية والتقنية القادمة من أوروبا (في مجالات، التحليل النفسي اللسانيات والمنطق، الفيزياء النووية). ثمة نتائج أخرى كانت أكثر وضوحاً وأكثر تأثيراً على الصعيد التاريخي: «فبعد الحرب العالمية الثانية، انتهى عهد التفوق الثقافي ـ أقله مؤقتاً ـ لأوروبا على أميركا» (Fermi, p.384).

بإمكان الأوروبي الراغب بإثارة شعور من الحنين حول «أفول أوروبا» أو الاطلاع على تحول المركزية الأوروبية، أن يتعزى بالتفكر بما قامت به لورا فرمي ـ وهي ابنة أحد الفيزيائيين الإيطاليين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة وممن أسهم بجعل الولايات المتحدة تدخل العصر النووي ـ من أبحاث حول «انبثاق ثقافة غربية موحدة» (ص: 385). فالفارق الثقافي بين أوروبا وأميركا وبرأيها، قد تدنى بشكل محسوس. حصل ذلك أول الأمر بفضل أَوْربة الثقافة الأميركية، على يد موجات المهاجرين من أوروبا في سنوات 1930. ومن جانب آخر، بفضل عدد من العائدين منها إلى أوروبا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، إذ عاد غالبية المهاجرين من المثقفين الفرنسيين إلى أوروبا بعد عام 1945: أندريه بريتون، كلود لفي ستراوس، جيل رومان، أندريه موروا، رينيه كلير... وهذا ما قام به أيضاً جزء من الأنتلجنسيا الألمانية: ماكس هوركهايمر، تيودور آدورنو،

برتولد بريخت، إميل لودفيغ، توماس مان. عاد بعض المهاجرين بشكل نهائي إلى أوروبا بقصد الزيارة أو للقيام برحلات عمل: هربرت ماركوز، هانس مورغنتاو، أنريكو فرمي، هانس بيت... بكل الأحوال يمكننا التحدث عن توازن ما بين أوْربة الثقافة الأميركية وبين «حركة» الثقافة الأوروبية.

لا تعني عودة بعض المثقفين إلى «القارة القديمة» نوعاً من الحنين إلى الأصول أو تحقيقاً لإرادة عودة إيجاد الينابيع، بقدر ما تعني «قطعاً» بين أميركا وأوروبا. ربما شكلت الولايات المتحدة وأوروبا جزءاً متساوياً من الحضارة الغربية، إلا أن هذين المركبين هما الآن في الطريق إلى التمايز. هذا ما أشار إليه أدورنو، أحد أعضاء مدرسة فرنكفورت في سنوات 1930 حين تحدث عن طبيعة نفيه إلى الولايات المتحدة وحين أشار إلى الأسباب التي حملته إلى العودة إلى ألمانيا. وقد ضمن آرائه تلك مقالة التي تحدث فيها عن تجربة البحث العلمي الأوروبي في أميركا (ورد في (Fleming et Bailyn)). بعد سنوات من تجربته الأميركية يعلن أدورنو: «أنا أعتبر نفسي أوروبياً، بشكل كلي» (ص388). عام 1937 وكان حينها في ألمانيا مهدداً باعتباره يهودياً من جانب السلطة الهتلرية، تلقى رسالة من صديقه هوركهايمر المقيم في الولايات المتحدة يدعوه للقدوم إلى هذا البلد. قبل - بعد تردد - العرض ووصل إلى نيويورك عام 1938. ثم شارك مباشرة مع لازرفيلد في «مركز راديو للأبحاث» في برنستون. وفي هذا الإطار عمل على ثقافة الجماهير، وتأطير الثقافة تحت ضغط وسائل الإعلام، وتحول الإبداع الفني إلى ثروة استهلاكية. لقد قام آنئذ بمقاربة «نقدية» لثقافة الجماهير الحديثة، وبشكل غير مباشر إذاً للثقافة الأميركية التي تعتبر نموذجها النهائي. لقد وجد نفسه معزولاً حتى إزاء أصدقائه، أمثال لازرفيلد الذين أبدوا دهشتهم بثقافة الجمهور الأميركي، والذين أبدو بشكل أو بآخر مقاربات إيجابية في هذا الاتجاه. عام 1941 سافر إلى كاليفورنيا حيث التقى هوركهايمر ومعه أصدر كتابه عن «جدل التنوير». وكان هوركهايمر قد سبقه في إقامة علاقات مع علماء اجتماع جامعة بركلي. كان العمل من ضمن فريق جديداً على أدورنو، إذ كان يرتاح أكثر إلى عمل الندوات على الطريقة الألمانية من العمل في المختبرات

الأميركية. عام 1949 قرر أدورنو العودة إلى ألمانيا. وكذلك هوركهايمر. فأعادا العمل إلى مدرسة فرنكفورت متمثلة في «معهد البحث الاجتماعي». ومع ذلك فقد أقام أدورنو لاحقاً في لوس أنجلوس لمدة عام. كان ذلك عام 1952.

ثمة موجة هجرة فكرية أميركية باتجاه أوروبا، محدودة عددياً، وارتبطت بحقبة معينة ـ الحقبة المكارثية ـ حصلت عام 1950، حيث اعتبر اليساريون المتطرفون والشيوعيون أيضاً على درجة من الخطورة، وقد طالت هذه الموجة فنانين ومفكرين كانوا إلى حد ما من رفاق الطريق للشيوعيين المهاجرين إلى أميركا في الثلاثينات، ومن المنتمين إلى الحزب الشيوعي الأميركي الصغير جداً. تلك هي حالة شارلي شابلن، جيل داسن، جوزف لوزاي وبعض الآخرين ممن وجد نفسه عرضة للطرد أو لاجئاً في أوروبا. سرعان ما وجدت نزعة مناهضة الشيوعية في أميركا سمتها التقليدية، الحرب الباردة، ثم الانفراج السياسي ثم سقوط الشيوعية، ما جعل موجة اللاتسامح غير محتملة من قبل المثقفين الجذريين. فالولايات المتحدة وبعيدة عن أن تكون أرض هجرة فكرية أصبحت نقطة تجاذب ومركز التقاء المثقفين من العالم كله، الأمر الذي أوجد توازناً على مستوى نمط الإنتاج والاستهلاك في المادة الثقافية والفكرية الأميركية مع باقي أجزاء العالم.

بعد ذلك، يحق للورا فرمي أن تقول: حتى لو استمر تدفق المفكرين الأوروبيين إلى الولايات المتحدة (حصل «أميركيان» اثنان على جائزة نوبل بفضل أبحاث قام بها بحاثة فرنسيون) فإن هذا التدفق لا يتوازى مع ما حصل في سنوات 1930. يتعلق الأمر أكثر فأكثر برحلات تبادل وإقامة وزيارات، أكثر مما يتعلق بهجرة أو بنفي. أدت سرعة الرحلات العابرة للأطلسي وسرعة الانتقال ما بين القارات إلى تسهيل التنقل وفي كل الاتجاهات. في عصر الطيران النفاث أصبح مكان إقامة الباحث حيث يزاول عمله مكاناً موقتاً، بل لم يعد له دلالة تذكر. . . فالبحاثة ينتقلون من مؤتمر إلى آخر بسرعة، يجتازون نيويورك وطوكيو القاهرة، ساوباولو بالسهولة نفسها التي يقيمون فيها في باريس أو لندن أو برلين.

شتاتات عالمية وتهجين ثقافي

لقد رأينا أعلاه ولادة الرحلات التي قام بها المثقفون من أبناء حضارات آسيوية باتجاه أوروبا في القرن التاسع عشر وما أعقب ذلك من تطور في القرن العشرين. إلا أننا نشهد حالياً هجرة أدمغة تطال أنتلجنسيا العالم الثالث بشكل خاص، وهذا ما يخلق تدفقاً باتجاه الولايات المتحدة دونما انتظار العكس، ثم إلى أوروبا بدرجة ثانية. إن دخول الحركات السوسيولوجية الدينية في آسيا إطاراً من العالمية قد دفع باتجاه حركات هجرة طالت كافة الناس، وتالياً المثقفين الشرقيين. فهؤلاء، شأن المثقفين الغربيين يقيِّمون حرية الرأي والتعبير ويحاولون البحث عن «ملاذ» يظنونه آمناً، وبمعزل عن الضغط وتعسف السلطات أو عن تعصب العامة. هكذا أدت القلاقل السياسية في الصين مع بداية القرن إلى دفع العديد من المثقفين لطلب اللجوء في اليابان (ومنهم لنغ شي ـ شاو، سان يات سن). وهكذا وإبان الحرب الأهلية الصينية سنوات 1930؛ كانت المحمية الأوروبية في شانغهاي (وبخاصة المحمية الفرنسية حيث تأسس الحزب الشيوعي الصيني) ملاذاً للعديد من المثقفين المطاردين من كيد مينغ تانغ. وبعد أن وصل الحزب الشيوعي إلى السلطة أصبحت هونغ كونغ وكذلك تايوان مكان إقامة يتمتع فيه المعارضون والمنشقون بالحرية. في الهند، حيث نادراً ما تتحول منطقة الحماية الإنكليزية إلى الضغط وإلى القبضة الحديدية، اختار بعض المثقفين أمثال سري أوروبندو «المنطقة الفرنسية» متمثلة بالقطاع الفرنسي من بونديشاري مكاناً لإقامته ولنشاطه.

مع العولمة الثقافية سنوات 1990 تضاعفت الأفكار الهجينة كما تضاعفت صور المثقف المنفي. لقد أصبح المثقف «الهجين» والمنفي شكلاً جديداً، ولكنه شكل سائد الآن. إنه المثقف «الطبيعي». يكفي أن نشير إلى أسماء نذكر منها: سلمان رشدي، ف.س. نايبول، ب. بريتنباخ، و. سونيكا، ر. بو جدرة، أمين معلوف، دوريس لسنغ؛ كاتب ياسين، طاهر بن جلون، أمير كوستيرستا، وغيرهم. وبمعزل عن الحدود التي لا يمكن تجاوزها والتي يبدو أنها حددت المعالم بين الشرق والغرب (أو ربما لاكتشاف هذه المعالم) يعتبر إدوار سعيد

النموذج الأمثل للكاتب الخلاسي أو الهجين. إنه مستشرق متغرب: «ترعرعت في وسط المستعمرة البريطانية (ملاحظة: فلسطين ومصر)، وقد اكتشفت أني كنت مستشرقاً. . . في الولايات المتحدة كانت تربيتي كلها تربية غربية» هذا ما قاله بنفسه (1980, p.39). وهذا ما يشرح، تبعاً لرأيه، «وجود التزام شخصي» في عمله عن الاستشراق. فإدوار سعيد وسلمان رشدي كلاهما مثقف «شرقي» يعيش في الغرب. أما سعيد فيبدو الأكثر تمثلاً بالشرق، في حين تماهي رشدي مع الغرب إذ تبنى مقاربة ساخرة وقليلة الاحترام تجاه كتاب الإسلام المقدس.

لم يعد النفي انتقالاً من بلد إلى آخر، بل قد يكون ضمن الحضارة الواحدة (كما كانت حالة الكتّاب الأوروبيين إبان العصر الكلاسيكي، أو كما كانت حالة ابن خلدون، إذ تاه من مكان لآخر ضمن العالم الإسلامي هرباً من الاضطهاد). إنه أكثر فأكثر انتقال من ثقافة لأخرى، من حضارة إلى أخرى، انتقال من إحدى الحضارات الشرقية الكبرى إلى بلد في الغرب.

ثمة شتاتات فكرية ـ فردية غالب الأحيان، وأحياناً أخرى جماعية مشكلة بالتالي بعض الأقليات ـ تظهر في العالم الجديد. ثمة شتات هندي في المحيط الهندي. وفي جنوب أفريقيا وشرقها، في الأنتيل وفي الولايات المتحدة. ثمة شتات عربي في أوروبا الغربية، وشتاتات صينية في آسيا، لا سيما في جنوب شرق آسيا (وهي قديمة هنا) وفي أوروبا الغربية أيضاً، والولايات المتحدة وكندا.

تشكّل هذه الشتاتات نقاط عبور ما بين ثقافي، أكثر مما تشكّل إمكانيات تهجين وتحول فكري أو روحي. فمنذ عهد قريب سارع الأوروبيون غير المسرورين من محاولة فهم الآخر (الإسلام، الهند، اليابان والصين) إلى «عبور الحدود» والانتقال إلى الضفة الأخرى، أو وبدرجة أقل قد توقفوا عند الحدود التي يصعب أحياناً اجتيازها. في الهند وفي وسط الشعوب القبلية، فيريه إلوين (Verrier Elwin)؛ وفي الإسلام، رينيه غينون (René Guénon) الذي اقترب من الإسلام أكثر مما اقترب ماسينيون، إذ اعتنق الإسلام، كما سيفعل لاحقاً، فنسنت منصور مونتيس، أو روجيه غارودي. إنه رحلة مقابلة إذا صح القول لما قام به المثقف القادم من العالم الثالث الذي تأقلم مع الثقافة الغربية إلى حد جعلها ثقافة خاصة به.

لا يمكن اعتبار كل من المستشرق أو العالم الإثني «مهاجراً» كما لا يمكن اعتبارهما أيضاً من المنفيين. إنهم من الرحالة، قد تكون إقامتهما أطول وأعمق من إقامة السائح، أو الصحفي أو التاجر، الذين لا رغبة عندهم ولا مشروع لديهم للإقامة نهائياً في المجتمع الذي يستقبلهم. إنهم أناس لم يحققوا أية قطيعة ـ أقله ثقافية أو وظيفية وبشكل جزئي فقط ـ مع ثقافتهم الأصلية، مع المجتمع الذي يتحدرون منه. إنهم مثقفون، بحاثة مهنيون يحترفون العمل الذهني، الذين بذهابهم إلى أقاصي الأرض إنما يقومون بعمل عادي بل بعمل مبتذل: محاولة فهم صور الآخر، أي مختلف صور الإنسانية.

في فصل من كتابه المنشور عام 1990: «تعتبر نسرين رحيمي أن الكتّاب المهاجرين، سواء كان من المنفيين أو من الرحالة، وبإقامتهم في المجتمعات الغربية، وسواء كانوا من الهنود أو من الإيرانيين أو من المصريين أو الأتراك إلخ. . . إنما ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم غرباء في هذه المجتمعات، حتى لو كانوا جميعاً ممن تثاقفوا مع الغرب». ومع ذلك فإننا نلمس فروقات هائلة بين المواقف التي يتخذها المثقفون، أمثال طه حسين ونجيب محفوظ (الكاتب المصري الكبير والذي جرح على يد أحد الأصوليين فيما هو خارج من منزله في القاهرة). بين سلمان رشدي والنيجيري وول سونيكا، أو بينهم وبين ن.س. نايبول وهو من أصل هندي أساساً. إن المثقف العالمي، في العام 2000 نادراً ما يعتبر غريباً في بلد يتقن لغته ويشارك في ثقافته، بل إنه نادراً ما يحس أنه في بلد حين يكون في بلده الأصل. منذ اتفاقية كامب ديڤيد التي مهدت مبدأياً للسلم بين إسرائيل ومصر السادات حدثت قطيعة كبرى على ما يقول أهل الاختصاص، بين الأنتلجنسيا المصرية وبين السلطة السياسية. ثمة «هجرة أدمغة» على درجة من الأهمية تدفع بالطلاب وبالبحاثة نحو الولايات المتحدة، بعد عبور أول بالجامعة الأميركية في القاهرة؛ كما شهد أيضاً نزوحاً تقوم به الأنتلجنسيا اللبنانية إلى فرنسا بعد عبور بجامعة القديس يوسف في بيروت، أو نحو الولايات المتحدة بعد نهاية مرحلة دراسة في الجامعة الأميركية. ثمة نزوح ـ يتم طوعاً أو كرهاً ـ للعديد من المثقفين العرب. وقد صارت كل من لندن وباريس وبيروت

مراكز تطبع فيها الكتب والمجلات المصرية. كما نذكر أيضاً بالعدد الوافر من المثقفين الجزائريين (كتّاب، صحافيون، وأساتذة) ممن نزح إلى باريس ولأسباب تتعلق بالأمن على ما هو واضح. ثمة وحدة عربية بين المثقفين تترسخ في المنفى وفي التمزق.

إن غالبية الذين اجتازوا الحدود الثقافية ـ سواء كان ذلك بطريقة جماعية، حياتية وغير قابلة للرد (رينيه غينون، إلوين فيريه، فنسنت مونتايل) ـ لم يفعلوا ذلك بطريقة كلية. بل إنهم تحولوا إلى وسطاء وإلى مساعدين. إن اجتياز الحدود الثقافية لا يعني الانتقال دونما عودة إلى الثقافة الأصل. بل يعني قبول ثقافة الآخر والتحول إلى «غريب» جزئياً، ومؤقتاً. وبهذا المعنى لا تكون الحدود بين المستشرق والمتحول إلى الغرب والإثني حدوداً كلية. وهي أيضاً ليست كلية بين مثقف العالم الثالث المتغرب والإسلامي المتمرد على الغرب. إن المثقف، شأن المهاجر، هو من تربى اجتماعياً وبالتتابع وسط تقاليد مختلفة ومتضاربة. نفهم جيداً لماذا اعتبر في بعض المجتمعات، أو في بعض المواقف التاريخية «شخصاً خطراً» أو خطراً قائماً، أو «عدواً عاماً» أو «خائناً» أو «عميلاً للخارج». يشكّل المثقف وإذا ما تجاوزنا حالات الاتهام بما لها من سمة بوليسية أو عدوانية، وغالباً ما يشار إليه من هذا المنظار للقضاء عليه، يشكل فعلاً وموضوعياً خطراً معيناً: بالنسبة للوضع القائم، أو للفكرة الواحدة، أو للفكر المتوارث، أو للتعصب والدوغمائية أو للظلم المزين بعبارات النظام الاجتماعي والتقليد السلفي.

الفصل الخامس

الحداثة والعالمية

تشير عبارتا التغريب والتحديث، ومن خلال الثنائية اللغوية التي تغطي هذه الكلمات، إلى سيرورة تاريخية وإلى توسع فضائي أو مكاني؛ وفي وقت واحد إلى عرض تاريخي وإلى كونية جغرافية. فالعالمية، والتي تشكل نتاجاً مشتركاً، تطال مجمل مجالات الإنتاج والاستهلاك. انحصرت العبارة أولاً في الثروات الصناعية، إلا أنها سرعان ما تضمنت ما يطال المعلومات والاتصالات. استكملت الثورة الصناعية مع بداية القرن التاسع عشر بالثورة المعلوماتية عند نهاية القرن العشرين. أدت الأولى إلى انفتاح سياسي للحدود، وإلى دخول الحضارات الكبرى محور الغرب وإن قصرياً. أما الثورة الثانية فقد أدت لانفجار الحواجز الأخيرة، الطبيعية أو التاريخية التي كانت تفصل البشرية منذ آلاف السنين. عام 1989 تطايرت فجأة شرارات الحواجز الأخيرة التي ابتناها البشر: الستار الحديدي الذي لم يكن يدع مجالاً لمرور الثروات أو الأفكار إلا بعد إخضاعها لرقابة قاسية متعددة الأوجه. شكّل ذلك نهاية «المحاور»، ونهاية الامبراطوريتين المعروفتين في العالم، ما أثار دهشة العديد من الناس الذين أخذتهم النشوة وخافوا بداية عصر جديد. أن لا تكون «العولمة» قد وفّت بكل

وعودها، أو أن لا تكون الفردوس المأمول؛ أو لا تنطوي على تحولات أليمة: من ينفي ذلك ومن بإمكانه ألا يصاب بالدهشة وبكل جدية؟ انطلاقاً من تأليه «الليبرالية المتوحشة» عند بعض من يأخذهم الحنين في المحاور أو في الاشتراكية السوفياتية، أو من يقول بالتوجه المفرط، القاسي والصارم، يخيل إلي أن العالمية هي بمثابة سيرورة ليست غير قابلة للانعكاس وحسب، بل هي سيرورة مرجوة وصالحة بحد ذاتها، رغم كل المشاكل الضخمة والمتعددة التي يمكن أن تنبثق عنها.

تتعلق العولمة أساساً، وما زالت كذلك حتى اليوم بحركة انتقال البضائع. إنها تشير إلى الانتقال من «اقتصاديات ـ العالم» إلى السوق العالمي: التدفق الحر للخيرات ولرؤوس الأموال. إلا أنها تتعلق أول هذه العوامل المتعلقة بالإنتاج: أي البشر. بدأت الهجرات الأولى وأخذت أبعاداً جديدة مع ثورة النقل العالمية. وهي تتضمن أخيراً حركة انتقال الأفكار بسلم وبوتيرة لم يسبق أن صادفناها مسبقاً. والأفكار هي ما نقصده بالمعلومات وبالأخبار. من السخافة بمكان أن نتحدث عن ثورة معلوماتية صارت ممكنة بفضل وسائل الإعلام العالمية. أضف إلى ذلك الاعتقادات الدينية والإيديولوجيات ورؤى العالم. إذ بتنا نشهد اليوم ظاهرات تحول فردي بمستوى عالمي. فالتبشير الذي قادته الدولة أو الكنيسة قد تتابع لاحقاً بعشرات آلاف المهتدين بخيار الفرد الحر والمسؤول: هكذا أصبح بعض الكوريين مسيحيين. وبعض الفرنسيين بوذيين. قد يقرر اليهودي بالولادة التحول إلى المسيحية وقد يعتنق المسيحي بالولادة الدخول في الإيمان الإسلامي.

لنكن عالميين إلى أقصى حد. ولنتكلم لغة العالمية: اللغة الإنكليزية. فالكوكبة تعني بشكل «نظام عالمي»، حيث تدخل مختلف الحضارات، إن صح القول، جواً من التنافس: علماً أن الغرب الأميركي ما زال يتفوق مسبقاً. فإنتاج هوليود يسيطر على كل إنتاجات السينما العالمية والتحضرية (نذكر بقوة السينما الهندية والسينما العربية، وربما غداً بقوة الفيلم الصيني أو البرازيلي!). ثم إن تقنية وسائل الاتصال والمعلوماتية هي الآن تقنية تعتبر حكراً على الأميركيين (واليابانيين؟).

المثقفون والعالمية

تستند أية نخبة متعلمة على وجود شكل ما من الاختصاص. إلا أن الاختصاص الذي ينظم سلك الرهبان ليس من النمط الذي يتحكم بالمثقفين. فطبقة الرهبان التقليديين قد امتازت بنوع «من روح الجسد» باختصاص خاص به يفترض غالب الأحيان رقابة ذاتية. فالاختصاص الذي عاشونه كان اختصاصاً مؤسساتياً ومعرفياً. لقد كان موسوماً بما نطلق عليه اسم «الأرثوذوكسية»: أي احترام كل منهم لعقلية الجماعة، فكر الذات التي يفترض أن تكون جماعية ومتجسدة بشكل مطلق (الكنيسة، الحزب). أما المثقف فقد كان بدوره محكوماً باختصاص مؤسساتي ومعرفي، إلا أنه من طبيعة مهنية ومجمعية بحيث لا يطمس شرعية الذات الفردية ليفكر بنفسه وليعبر عن آرائه بحرية، حتى لو كانت آراء جديدة ومخالفة لآراء المجموعة الشاملة (المجتمع، الحضارة) أو المجموعة المهنية (طبقة المثقفين). لا يمكن اعتبار الروح الفردية، والشكية الممأسسة والاختلاف أموراً مشروعة وحسب، بل هي ضرورية لممارسة التفكر. في المجال المهني، يعتبر الاختلاف مشروعاً حين يأخذ شكل الشكل بالآراء القائمة وبالمعارف القديمة. وفي مجال الإيديولوجيات يعتبر أيضاً مشروعاً حين يأخذ شكل الالتزام، أو التحزب أو الانضواء في تنظيم معين أو في مدرسة فكرية معينة أو في كنيسة أو في حزب. ما يفترض تحديداً الدخول في مواجهة مع الخصم الإيديولوجي، مع الذين هم في «المواجهة».

باختصار، يعيش رجل الدين في عالم من الإجماع «الإيديولوجي» يقوم على شكل من أشكال الممانعة وعلى وجود فكر جماعي رسمي (الأرثوذوكسية). أما المثقفون فيعيشون وسط تعددية إيديولوجية، حيث الاختلاف والانشقاق مشروعان ديموقراطياً، تعدد الأحزاب، والإيديولوجيات والاعتراف الرسمي للفرد بحرية الفكر. حصل أن قام رجال الدين في السوربون وفي القرون الوسطى بالمشاركة في نقاشات عامة وشعائرية، وقد أطلق عليها اسم «الأسئلة»: كان النقاش شكلياً تتحكم به قواعد صارمة؛ كان حقل الأسئلة المشروعة محدداً بعناية فائقة. وقد ظل محصوراً داخل الأرثوذوكسية تحت رقابة الكنيسة. والمثقفون

يحبون النقاش أيضاً. بل ماذا أقول: إنهم يحيون من النقاش. إن قتل النقاش الفكري يعني حمل الأنتلجنسيا على الموت. ربما لم يكن المثقفون من «أوجد» النقاش. لكن الأمور الراهنة تقدم لهم دونما انقطاع موضوعات جديدة للتحاور. ثم إن نشاطهم بالذات هو ما يدفع باتجاه النقاش، بل إن ذلك يبدو ظاهرة واضحة. تقدم الأمور الراهنة أو الأخبار الحدث؛ السياسيون عبر قراراتهم، أو من خلال عدم عملهم، «يقدمون مادة النقاش»؛ ومن ثم يتولى المثقفون فتح نار الجدل في الجرائد والمجلات والمقالات اللاذعة ومن خلال أعمال تحمل على التفكير. إن هذا النشاط الذي لا يمكن اعتباره مهنياً ولا سياسياً بالمعنى الدقيق للكلمة إنما يقع في منطقة تتوسط الثقافة والأخبار، إنها في الموقع الوسط بين الخبر والمعارف بين الماضي والحاضر (أو المستقبل)، بين الخاص والكوني، بين الحدث والتاريخ.

علينا أن نميز ما سبق قوله حول الفردية المفترضة عند المثقف (وهذا ما يتميز به عن رجل الدين). لا وجود لمثقف معزول. حتى ينوجد اجتماعياً ونفسياً، عليه أن يكون عضواً في جماعة. عليه أن يرتاد الأماكن التي يلتقي فيها بأقرانه (المقاهي، المعاهد، المختبرات، المؤتمرات وحلقات البحث). ثمة حياة اجتماعية خاصة بالمثقفين، وهذا ما يتجسد بإحياء مدينة محددة، يقال فيها إنها «على الموضة»: مونبارناس قبل الحرب، سان جرمان دي باري عام 1945؛ Green Wich Village في نيويورك عام 1950 بعض الأحياء السكنية في كاليفورنيا عام 1990. بإمكان الفرد أن يمارس ملكة التفكير في مواضيع يطرحها المثقفون في إطار خاص، أي في العزلة. لكن أحداً لن يعتبره مثقفاً. لن يحمل «على محمل الجد». المثقف هو من يناقش أفكاره مع أقران له، مع أفكار مثقفين معترف بهم. لقد صار «للجماعة الفكرية» قاعدتها التقنية والمؤسساتية مثل المكتبات والصحافة (المكتوبة، والمرئية المسموعة مؤخراً: على المثقف الحقيقي أن «يمر فعلاً على التلفزيون»)، وإلى هذه القاعدة يضاف أيضاً، المجتمعات العالمية، الجامعات والمؤتمرات إلخ... في البداية كانت هذه الوسائل التقنية، أو هذه الركائز المؤسساتية، ذات طبيعة محلية قومية: لكن تحركات المثقفين

العالمية أدت إلى اكتسابها سمة كونية شاملة. المثقفون «قوميون» بالولادة، وبحسب لغتهم الأصلية، وبحسب التقليد الذي اكتسبوه في شبابهم. إلا أنهم صاروا فيما بعد أعضاء في جماعة عالمية. تعتبر الأنتلجنسيا عالمية بطبيعتها. فالأهمية والمسكونية والكوزموبوليتية والكونية والإنسانية (بمعنى الإشارة إلى الإنسانية في كليتها) كلها صفات شائنة أحياناً تطلق بوجه بعض المثقفين المنشقين عن السلطات الحاكمة. إلا أن ذلك يبدو أولاً وقبل أي شيء آخر حالة ذهنية طبيعية بعض الشيء عند الأنتلجنسيا.

إن الكوكبة حين تكون مطالبة متصلبة لاحتكار الحقيقة، فهي لا تنطوي بالضرورة على التسامح وعلى الإنسانية بالمعنى الأخلاقي للكلمات. لا تقلل هذه السمات أو الميزات من جعل الأنتلجنسيا طبقة «منفتحة على العالم». فالمثقف أياً كان تعلقه بمجتمعه الأصلي وإلى قوانين الحاضرة التي ينتمي إليها، يظل وسيطاً كونياً. فالمعايير التي يهتدي بها ليست سوى قوانين العقل، فهي ليست قوانين الجمهورية أو مراسيم الطاغية. وسقراط بهذا المعنى هو أحد صور المثقف الأشد غموضاً: لقد عاش تبعاً لقوانين العقل، ولكنه فضّل الموت بحسب قوانين المدينة. فهو الذي كان عادلاً قرر أن يستسلم للمتطلبات القاتلة لقانون غاشم. وحتى لو كان كلامي سيصدم بعض المؤمنين، فإني أتجرأ على القول إن موسى وبوذا والمسيح ومحمد، قد كانوا، وبهذا المعنى الدقيق «صوراً من صور المثقف» الوسيط بين الكوني وقوانين الحاضرة.

يعتقد المثقف «بحقه في النظر» بأحوال البلدان المجاورة، أو البلدان البعيدة التي تنتهك قوانين الحقيقة والعدالة. إذ يقدر أن له «حق التدخل» في الشؤون الدولية. أي في «الشؤون الداخلية» لبلد ما حين تصطدم بنظر الجماعة الأممية، وقبل أي شيء آخر بنظر الأنتلجنسيا الكونية وبمتطلبات الضمير الأخلاقي والسياسي. من التحديدات النادرة للمثقف والتي يخيل لي أنه لا يمكن ردها لصلاحيتها دائماً هي تلك التي وصفها سارتر إذ أكد «أن المثقف هو من يتدخل بأمور لا تعينه على الإطلاق». هذا يفترض فعلاً وجود أمور يعتبرها البعض أموراً «لا تخص أحداً» غيرهم (السلطات، أنصار الانغلاق، الحدود التي

لا يمكن عبورها، الستار الحديدي أسرار الدولة. كان الإطار الوطني الفرنسي مسرحاً وحيداً لقضية دريفوس. مع أن الجماعة اليهودية الأوروبية قد تابعت الحدث بانتباه وبقلق: بمعاينته في باريس لبداية الحدث وللمظاهرات العامة ضد السامية قرر تيودور هرتزل أن يؤسس الحركة الصهيونية. في سنوات 1930 كانت الأحداث والأسباب التي تحرك الأنتلجنسيا الأوروبية، والتي تسببت بناقشاتها القاطعة وبما أصابها من تصدع، أحداثاً ترتبط مباشرة بأحداث أوروبية: الموقف من الثورة السوفياتية، صعود الفاشية، الجبهة الشعبية، حرب أسبانيا. أما الآن وبفضل وسائل الاتصال، وربما بفضل ما أصاب الضمير الأخلاقي من توسع، صارت مجمل أنحاء الكرة الأرضية وكل الأحداث العالمية من الأمور التي تشغل الأنتلجنسيا. ومواضيع الخلاف على مدى العالم وافرة بما يكفي. حروب، تصارع إثنيات، ظلم، اضطهاد من كل الأنواع، صراعات دينية، إثنية، هذه كلها تشكل مادة غزيرة لعدم الرضى ولإثارة التفكر واتخاذ مواقف بشأنها من قبل المثقفين. أما لو تساءلنا عن المواضيع التي باتت الآن خارج إطار بحث المثقفين، فعلينا أن نشير أيضاً إلى تعدد السلطات (من يوغسلافيا إلى الصين، مروراً بالكونغو والجزائر وأفغانستان وإيران إلخ)، مع الاعتراف بتدخل المثقفين فيما «لا شأن لهم فيه» فيما يتعلق فقط بـ«الأمور الداخلية لبلد ما».

تورط المثقف: الحدثية والعالمية

تتشابه الأمور في كل مكان؛ إلا أن «كيفية إدراك» الحدث تختلف تبعاً لعدد من المتغيرات:

- **المسافة المكانية**: يكون حظ إدراك الحدث كبيراً إذا كان قريباً من المكان الذي يتواجد فيه الفرد، أي في محيطه المباشر، يختلف الأمر إن حصل الحدث في بلد بعيد. فما هو حدث هام بالنسبة لمواطن أميركي (التصرف الجنسي لشخصية مرموقة) لا يعتبر بالضرورة كذلك بالنسبة لمواطن من غواتيمالا. والكارثة التي تقع على سكك الحديد في اليابان، أو الوباء الذي ينتشر في بنغلادش، كلاهما لا يثير أهمية تذكر في الغرب.

- **صنف الأحداث**: أحداث سياسية، دبلوماسية، رياضية، أحداث مختلفة، كوارث طبيعية، حوادث سير؛ أحداث ثقافية، أدبية إلخ... إن المهووسين بسباقات الخيل لن يهتموا بأخبار الأدب؛ والمناضلين السياسيين لا تهمهم سحوبات اللوتو ولا تطورات البورصة في هونغ كونغ.
- **مصالح الفرد الخاصة**: مع أخذ هذه العبارة بالمعنى المادي (الربط بين الحدث وبين رفاهية الفرد) وبالمعنى الفكري (الفضول الذي يثيره الحدث من جانب الفرد). يعتبر حدثاً هاماً ما يؤثر في رفاهيتي بشكل مباشر أو بشكل ستتبعه نتائج معينة. كذلك يعتبر هاماً كل حدث رياضي يثير حماسة «مناصريه»: (انتصار ناد نؤيده أو خسارته). كذلك يعتبر هاماً، ما يثيره توزيع جائزة «غونكور» عند المهتمين بالأدب في العالم الباريسي.
- **الترميز في خانة التواريخ**: ما يشهد بطريقة معينة على أهمية الحدث: أن الحدث الذي يسجل لنفسه «تاريخاً» هو الحدث الذي لا يرمز إليه بالأيام والأسابيع والأشهر أو بالسنوات، بل بالقرون وبآلاف السنين؛ الحدث الهام هو الذي نشعر بنتائجه بعد قرون من حدوثه. قد يكون الحدث البعيد زمانياً أقل إثارة للإدراك من حدث يقع مؤخراً.

لنقل وباختصار سريع إن كيفية إدراك الحدث بالنسبة لفرد أو لمجموعة غالباً ما تكون متأثرة بنسبة تورط الفرد أو المجموعة فيه. إن للبنية الحديثة بهذا الشكل نتائج توحي بأن بعض أنماط الأحداث قد تكون «خفية» على بعض الفاعلين ـ المراقبين. فالذي يصطاد سمكاً بالصنارة يعير بالكاد انتباهه للانتخابات. والمثقف ـ ما لم يكن مشاركاً ـ لا ينتبه إطلاقاً إلى سحوبات اللوتو؛ فهو لا يتطرق إطلاقاً إلى أخبار الفضائح التي تحيط بالأميرات الأوروبيات... لكن للأحداث أحياناً أبعاداً خاصة ـ قد تكون سرية إلا إذا لجأنا إلى إيضاحات علم نفس الجماعات وتاريخ العقليات ـ يمكن أن تتجاوز الحواجز بين أصناف الأحداث ما يجعل حدثاً معيناً مرئياً بالنسبة لأصناف اجتماعية أو لفئات سياسية أو إثنية وثقافية، ممن لا يكونون معنيين بهذا الحدث في «زمنه الطبيعي». قد يجذب حدث رياضي معين عدداً وافراً وفي كافة أرجاء الأرض (الألعاب

الأولمبية، أو كأس العالم في كرة القدم). ثم أحداث أميرية قد تشغل الأرض بأكملها (الموت المفاجىء للأميرة ديانا). ثمة كوارث طبيعية في بلدان العالم الثالث تثير الشفقة وتحرك الناس للمساعدة في الغرب (الزلازل في أرمينيا، الفيضانات في نيكاراغوا إلخ).

لا تؤثر المسافة على عامل عدم إدراك حالة حدث معين يثير مشاعر جزء هام من البشرية. هكذا نشير إلى قمع المتظاهرين في ساحة تيان آن مين، والحرب في البوسنة واستقلال هونغ كونغ ومجازر راوندا والكونغو... ولنتكلم بلغة تقنية أقول إن لكيفية إدراك الحدث علاقة بطبيعة الأنظمة وتعدديتها التي يؤثر بها أو يثيرها، وبدرجة تعتقد الجماعة التي يؤدي فيها إلى نوع من تخلخل نظامها الاجتماعي والثقافي. لقد كانت الحضارات على الدوام شكلاً من أشكال هذه الأنظمة المعقدة التي ظلت ولوقت طويل معزولة ومستقلة. فالحدث الذي يحصل في إحدى هذه الحضارات قد لا يكون مدركاً وسط حضارة كبرى أخرى، خاصة إذا كانت بعيدة عنها. بالكاد كان بمقدور اليابانيين في القرن التاسع عشر التحدث عن نابليون. وبالكاد أيضاً عرفنا نحن في الغرب بالقمع الشديد الذي تعرض له الذين اعتنقوا المسيحية في القرن السادس عشر في اليابان.

فالعالمية من هذه الناحية هي انفتاح الحضارات وتفاعل أنظمة كانت فيما مضى معزولة ومستقلة. إنها بناء نظام جديد مغلق ووحيد، ولكن على مستوى الكرة الأرضية ككل. بإمكاننا بعد الآن التحدث عن عالمية حديثة، عن عالمية تاريخية. لا يعني ذلك شيئاً آخراً سوى الإشارة إلى ولادة تاريخ عالمي. فعلى صعيد الكرة الأرضية بتنا نشهد تضامناً إنسانياً متكاملاً. فالحدث الذي يحصل على جزء من الكرة الأرضية يمكن أن يؤثر في كل الناس، وبإمكانه أيضاً من الناحية التقنية ـ وبفضل وسائل الإعلام ـ أن يدرك من قبل الإنسانية جمعاء. لقد صار كل حدث حدثاً عالمياً بالقوة (ولم يعد حدثاً محلياً).

يؤثر الحدث في الفرد أو في المجموعة بشكلين مختلفين: إما بوصفه مراقباً، أي كذات عارفة (قارىء جريدة أو المستمع إلى نشرة أخبار متلفزة)؛ أو

بوصفه فاعلاً له مصالحه المادية (الاقتصادية) والرمزية (الانتماء إلى مجموعة المشاركة في نظام من العقائد). هنا نطلق على المصلحة وصفاً مادياً (الأمان، الموقع الاجتماعي، الاقتصادي) أو بالمعنى الفكري أو الروحي (الفضول تجاه الآخر، والتضامن معه، أو الشعور بتفهمه). ربما كان مفهوم «المواطن» الذي عاد بقوة إلى إيديولوجية الألفية الثانية مفهوماً يوحد ما بين هذين البعدين. فالمواطن هو المعني بالشؤون العامة، وبحياة الآخرين، وبأحداث الحاضرة أي «بما لا يعنيه مباشرة» بوصفه خاصاً. والمواطن هو أيضاً من يعتقد بأن له الحق في المشاركة بالحياة الجماعية ويشعر أيضاً بوجوب مشاركته، كما يشعر بحق المشاركة في القرارات العامة وإظهار إرادته الشخصية تجاه شؤون الجماعة.

في القرن الثامن عشر أطلق اسم «المواطن في العالم» على الفرد المعني بأحداث تطال الإنسانية بمجملها (حينذاك كانت الإنسانية فكرة جديدة في أوروبا). والمواطن في العالم كان كل من "يهتم" بكل ما يجري في العالم وكل ما يهم الناس، سواء أكانوا سوداً أم عبيداً صفراً أو ملحدين، سمراً أو متوحشين. أما الآن فقد صار بإمكاننا ربما القول إن الناس جميعاً قد صاروا مواطنين في العالم، وإن الكوزموبولوتينية (وبالمعنى الإثنولوجي) هي الشيء الأكثر تقاسماً. من الفائدة بمكان أن أضيف أيضاً أن المثقف هو المواطن في العالم بامتياز، إنه مواطن العالم الأول والفعلي. إنه بالفعل هو من يهتم بما لا يعنيه: إنه من يهتم بأمور لا تعني الإنسان العادي. فهو بحكم طبيعته ووظيفته ودعوته شديد الاهتمام بما لا يهم أحداً من مواطنيه (أو ما لا يهم الكثير منهم بدقة أكبر)، إما لأنه بعيد جداً، أو منشغل جداً أو غير لائق أبداً أو لأنه غير واضح أو لأنه يثير الفضيحة أو لشدة تعقيده.

مقارنة بالمواطن العادي يعتبر المثقف إنسان العالمية والكونية. ولكنه وككل الناس له موقعه وله تورطاته. إنه ملتزم بالمعنى الباسكالي للكلمة، لا بالمعنى السارتري. إنه «البحر» كما يقول باسكال لملحده غير القادر على أخذ رأي والغائب في «الضياع». إنه «المجتمع الكلي الحضور» الذي تكلم عنه جان كازنيف، أو «القرية الكلية» التي تحدث عنها ماك لوهان هما أمران افتراضيان لا

حقيقة لهما. أو ربما ثمة حدود لا يمكن للعالمية تجاوزها، تخص وحدة الزمان/ المكان والحدثية، أو تخص المواطنية العالمية أو ما أرسته وسائل الإعلام العالمية. هذه الحدود عبارة عن تورطات تفاضلية وقع بها الأفراد في موقعهم الزماني والمكاني وفي حملهم للعقائد ولمصالح خاصة، وفي حملهم لهويات ولتقاليد مختلفة. تدور الأفكار والإيديولوجيات دورتها، ومع ذلك فلا يمكن للجميع امتلاكها. إذ يقوم الأفراد وكذلك الجماعات بعملية اختيار، وهذا ما يحدد هويتهم وتقاليدهم. لا يمكن للعولمة أن تذيب التقاليد الحضارية، وهذا ما لن تستطيع العالمية القيام به على الأرجح.

لا تمر الأمور هذه دون إرخاء نتائجها على وضعية المثقفين في العالمية وعلى وظيفتهم المستقبلية. فالمثقفون ليسوا نذير حرب تجاه القيم الكونية أو تجاه القيم المناسبة للإنسانية جمعاء، أو ما يعتبر تجريداً كلياً لكافة الناس. فهم يحملون أيضاً قيماً خاصة بهم، وهم الشهود الملتزمون في الأعمال العالمية التي تقع في بلد معين، أو وسط طبقة محددة أو يتعرض لها حزب أو تتعرض لها إيديولوجية محددة. لهم بالطبع رؤيتهم الكونية للأحداث؛ فهم بكل تأكيد ممن يراقب التاريخ والأحداث الجيوسياسية العالمية. ولكنهم أيضاً ورثة رجال الدين، ممن حمل تقاليد وطنية وثقافية ودينية... لقد رأى مثقفو أوروبا في سنوات 1930 معركة الديموقراطية والإيديولوجيات الفاشية والشيوعية على ضوء «أزمة أوروبا». أما مثقفو اليابان في سنوات 1930 ـ 1940 الذين انضووا في إطار مدرسة كيوتو، فقد ادعوا «تجاوز، الحداثة بل الانتصار عليها» إذ اعتقدوا أنها قد تجسدت في الغرب الامبريالي. كما قام المثقفون الأميركيون سنوات 1950 بتأييد جهود الحرب في بلدهم ضد كوريا وڤيتنام لاعتقادهم أنها حرب تشن ضد الشيوعية العالمية. وبدورهم ينظر المثقفون العرب ـ الإسلاميون إلى العالم انطلاقاً من وجهة نظر تاريخية ـ ثقافية خاصة، إنها نظرة الحضارة المصدومة بالاستعمار الأوروبي وخلق دولة إسرائيل، وقد جاءت الثورة في إيران لتعزز هذه النظرة، هذا إلى جانب حركة طالبان في أفغانستان ومقاومة صدام حسين في العراق.

شأن كل الناس في العام 2000، صار باستطاعة المثقفين النظر إلى العالم بكامله من خلال شاشة سحرية. شاشة التلفزيون. إلى ذلك فبمقدورهم أيضاً الاستعانة بمكتبة واسعة. ومن مهامهم أيضاً أو من وظائفهم التي تقربهم من الصحافيين ـ والعديد منهم صحافيون بالفعل ـ قدرتهم أن يكونوا من «حراس» المعلومات أو الأفكار؛ أو أن يكونوا سماسرة ثقافيين، وحراس الإيديولوجيات ونواطير الرموز. إنهم يوازون بين القديم والجديد (وغالباً ما يختارون الجديد). كما إنهم يقومون بفرز الأفكار المشروعة عن الأفكار الخطيرة، كما يقومون بنخل الابتكارات الثقافية ويرمون بالتجديدات الغريبة التي يرونها هدامة جداً. وهم يقومون من خلال الأخبار عبر وكالات الأنباء أو من خلال ما يصدرون وما ينشرون في مجلات غالباً ما تكون تحت تصرفهم، بنوع من العمل التفكيكي الثقافي، أو هم يقومون بفك رموز الحدث بحيث نعاين ترسباً فعلياً لما هو مهم ولما هو ثانوي، لما هو عالمي ولما هو خاص.

إن الدوي الكوني للحدث لأمر يختلف كلياً عن كونية القيم التي يثيرها. لقد رتبت الثورة الفرنسية علاقات ضمنية عالمية، من خلال الحروب الأوروبية والمواجهة بين نابليون وبريطانيا العظمى. فهل يعني ذلك القول بأن لها قيمة كونية؟ ثم إن إعلان حقوق الإنسان والمواطن قد اعتبر عند العديد من المجموعات بمثابة سلاح بيد الغرب. ما هي الثورة التي اكتسبت بالفعل قيمة كونية، هذا ما سألته حنة أرندت (1967): هل هي الثورة الفرنسية؟ أم هل هي ثورة الإنكليز عام 1688 أو ثورة الأميركان التي تبعتها عام 1780؟ ما هي الثورة التي شكلت نجاحاً سرياً؟ أو ما هي الثورة التي شكلت فشلاً ذريعاً؟ ألم تفسد أحداث 1794 ثورة 1789، سواء من خلال حكومة المديرين أو من خلال الديكتاتورية النابليونية رغم بهرجتها اليعقوبية؟ ألم تسقط ثورة 1917 عبر محاكمات 1937 أو من خلال زحف الدبابات على بودابست عام 1956. من هي الأمة إذن، أو ما هو التاريخ السياسي الذي جسَّد بحق القيم الكونية؟ فرنسا أو إنكلترا؟ أوروبا أو أميركا؟ ثم ماذا عن الصين، أو عن الإسلام؟

يطال تقليد الحضارة جمهوراً محلياً، كما يستند إلى جسم قانوني خاص

صيغ بلغة اعتبرت بمثابة مطلق. أما العالمية فتتوجه إلى جمهور كوني فيما يفترض. بعد الآن يصار إلى الإنتاج والتصنيع وربما الإبداع بقصد جذب جمهور أممي، عالمي كوكبي. ثمة جزء كبير من الأعمال المعاصرة تتوجه حالياً إلى مجمل الناس ذلك أنها أنتجت في أفق العالمية الثقافية. وهذا ما يجعل الأثر المعاصر أثراً يختلف كلياً عن النصوص الدينية أو الكلاسيكية في التقاليد الكبرى بما لها أولاً من جمهور حصري محلي، وذلك قبل أن تتمكن وبغض النظر عن الحداثة من اكتساب جمهور عالمي بالقوة. فبعد الآن لم تعد أفلام هوليود وحدها التي تشاهد في العالم كله ـ فنظرياً وفي المستقبل ـ سيكون ذلك أيضاً من نصيب الإنتاج الهندي أو المصري وربما أيضاً الصيني. فمنذ الآن صار بإمكان المشاهد الغربي أن يرى وبفضل الأشرطة وعبر برامج القنوات الثقافية وفي الغرف المظلمة أفلاكم ساتياجيت راي أو ياسوجيرو أوزو، ويوسف شاهين أو كانجي ميزوغوشي.

تقاس كونية الحدث أو الخطاب بما له من قيمة عند كل الناس. ما يفترض أن يكون هذا الحدث أو هذا الخطاب معروفاً من الجميع وأن يكون بثه قد شمل فضاء واسعاً وأن يدور بين جماعات عريضة. ويفترض ذلك أيضاً الاعتراف به من قبل العدد الكبير من الناس، بوصفهم حملة قيم تتعالى على ما هو محلي وخاص، وأن يعترف به أيضاً من جماعات تختلف عن الجماعة التي وقع الحدث، أو الخطاب في أوساطها. لا يمكن لأحداث كونية أن تقع قبل الدخول في عصر العالمية. لا يمكن لكونية حقيقية أن توجد قبل أن تكون العالمية التاريخية قد انوجدت. حتى لو ادعت العديد من الحضارات (وكل الحضارات؟) قيمة كونية خاصة بها، فالكوني هذا يظل إذا صح القول كونياً خاصاً، كونياً مزيفاً، كونياً خطأ. إنها تشمل شكلاً من أشكال الإثنية المركزية.

والثورة الفرنسية بالذات، ولا شك بما لها من وزن حاسم، في خلق الحداثة والعالمية، ألم تكن تعبيراً عن إثنية مركزية ساذجة حين أعلنت أنها السلام للجنس البشري، وبأنها في الوقت نفسه الحرب على الطغاة على وجه الأرض؟ كذلك قدر «لإعلان حقوق الإنسان والمواطن» لعام 1789 أن يكون

كونياً سواء من حيث قيمته أو من حيث وضعه موضع التطبيق. والواقع أن الاعتراف به لم يكن إلا موقتاً وجزئياً ومن قبل بعض الأوساط الفكرية الأوروبية. فسرعان ما كانت القومية الألمانية تخطو أولى خطواتها مع «خطاب فيخته إلى الأمة الألمانية» (1807) مؤكداً على الحقوق غير المكتوبة لفرادة الهوية القومية، كان ذلك لمواجهة الكونية الخاطئة للإثنية المركزية الفرنسية. أما الإعلان «الكوني» لحقوق الإنسان والمواطن من قبل منظمة الأمم المتحدة عام 1948 فقد كان أيضاً أسير أصوله المحصورة منذ انطلاقته في دائرة الحضارة الغربية للبلدان الحليفة المنتصرة في الحرب العالمية الثانية. مع الاعتراف بهذا الإعلان على مضض، فهل هو فعلي في الصين الشيوعية في أيامنا (العام 2000) أو هل هو كذلك بالنسبة للحركات الإسلامية الأكثر جذرية؟.



خلاصة
المثقفون والعولمة

من حيث الأصل، تعتبر الحداثة أوروبية بامتياز. وهي عالمية من حيث انتشارها من خلال التغريب. وهي كونية من حيث الطموحات لتكسب شرعية لا مشروطة، عابرة للتاريخ وعابرة للثقافة. وإلى جانب العلم والتقنية - اللذين صارت كونيتهما قاطعة لا يشك بها - نجد اليوم أن الإيديولوجيات والعقائد قد باتت وفي إطار العالمية الجديدة تسير نحو نوع من الكونية حتى لو كانتا وخلافاً للعلم عرضة للمعارضات الصدامية. لقد رأينا أيضاً أن المثقفين قد صاروا فئة اجتماعية «عالمية» عابرة للأمم أو أممية، وذلك من خلال ارتباطها بالتغريب وبالحداثة. فمع أولى رحلات الطلاب إلى أوروبا (بدءاً من العام 1830 بالنسبة للإسلام، و1850 بالنسبة للهند، و1880 بالنسبة للصين واليابان)، وبتعدد ترجمات الكتب الأوروبية إلى لغات آسيا، صارت التقنية وكذلك العلم إلى جانب قسم لا بأس به من الثقافة الأوروبية «أقله القسم الدنيوي الواقع خارج الحقل الديني» جزءاً مما حصلته الأنتلجنسيا في الشرق. ثم إن تكرار الرحلات إلى الخارج، لا سيما إلى الغرب والهجرة والنفي الاختياري أو الإلزامي، كل ذلك قد أكد وعزز الطابع «الكوزموبوليتي» عند الأنتلجنسيا. فالمثقفون ثنائيو اللغة (على الأقل) ثم إنهم وبطبيعتهم وبحسب ميولهم متعددو الثقافة. إنهم عملاء التغريب الطبيعيّون، عملاء العولمة، وكونية القيم. إنهم من يحمل الكوني والقيم العابرة للتاريخ

وللأمم، ولذلك فهم غالباً ما يدخلون في صراع مرير وعنيف مع العوامل ومع عناصر الجماعات صاحبة الخصوصية (الحركات الوطنية أو الوطنية الجديدة على سبيل المثال) أو مع أنظمة قيمية جديدة ذات تطلعات كونية (الأديان بشكل خاص).

أرجو أن لا يكون القارىء قد توصل من خلال الصفحات السابقة إلى شعور بالإثنية المركزية (بوعي منه أو بدون وعي) أو إلى شعور ساذج أو فج بتقبل نزعة غربية، أو إلى شعور يمتدح عظمة الحضارة الغربية وتفوقها على سائر الحضارات، أو دفاع وتفصيل للامبريالية الثقافية. إن فكرة العالمية كما أتصورها ليست إلا دعوة للتسامح وللاعتراف بالتعددية ولبناء عالم جديد يكون فيه الناس جميعاً إخوة يتشاركون في المواطنة.

لا تعتبر العالمية أمراً لا يتوافق مع التعددية الثقافية. بل هي تنطوي ضمناً فقط ـ أو بالأخص ـ على الوجود في التاريخ ولأول مرة أيضاً على زمن عالمي وحيد متواقت (يجري في وقت واحد) على هذه الكرة الأرضية. ما شهدناه حتى اليوم كان وجود حضارات منفصلة؛ لكل منها زمنها الخاص (زمن أسطوري، تقليدي، ديني، سياسي). تسلسل فريد للأحداث، حضور كلي لكل الأفراد، انتماء مشترك للناس فيما بينهم، ذلك هو الأفق الذي يرسم للعالمية. ثمة فكرة وحيدة علينا أن لا نخشاها، أن نفترضها تهديداً حقيقياً، وليس شعاراً سهلاً أو عرفاً فكرياً. فإذا كان العالم والبشر موحداً بعد الآن، فإن زمن التقاليد ليس زمن التاريخ. فالتقاليد قادرة على الانتقاء (أو هي قد انتقت فعلاً، وتتابع ذلك فيما يعتقد)، فمن ضمن مجمل الأحداث التاريخية تنتقي نظاماً حديثاً ورمزياً له دلالته، «يؤمن» به أعضاؤها ويتماهون به. كذلك لا يمكن للمجتمع الكلي الحضور أن يطمس تجذر كل إنسان وسط مكان خاص به، يشكل بالنسبة له جذوره المحلية، الجغرافية والثقافية؛ كذلك لا تقضي الحضارة العالمية على تجذر كل فرد منهم في زمانه الخاص؛ والذي يستخدم قاعدة الهوية الشخصية والجماعية.

العالمي والكوني

يشبه التناقض بين هذين المفهومين إلى حد ما التناقض بين الفعل والحق، بين السلطة والاعتقاد، بين الانتشار الجغرافي والمشروعية القانونية أو الفلسفية. الكونية تعني وجود قيم يعترف بها المجتمع الذي يعود إليه أصل الفرد، بل من قبل الجميع، من «الآخرين» من قبل كل الناس. لقد وجدت علوم الطبيعة نفسها وقد تم الاعتراف عامة بمشروعيتها الكونية. فماذا عن العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وماذا نقول في نهاية الأمر عن «الاستشراق»؟.

كان كوستاس أكسيلوس دون شك، أول فيلسوف تكلم عن «فكرة كوكبية» (1964)، وبطريقة غير مباشرة إذاً عن العولمة الفكرية. لقد صارت التقنية كما يقول أكسيلوس تقنية كوكبية والاقتصاد أيضاً صار كوكبياً. والسياسة صارت بدورها كوكبية. لقد صارت الأرض كوكباً. الأرض التي كانت تعدداً من العوالم صارت كوكباً. إنها أرض يسكنها أفراد وجماعات تمتاز عقائدهم كما يرى - وبذلك يقترب من مارلو - بالعدمية، والتقنوية والعلمانية والتسيس. ثمة تقاليد كبرى عديدة كما يرى، وكان العصر عصر نهاية استعمار، تتقاسم الكرة الأرضية: التقليد الهندوسي، الصيني، الإسلامي والغربي. لكن ثمة عالم جديد كان طور الظهور: الحداثة العالمية: «فالتقاليد جميعها توحد الآن في قلب العصر الكوكبي» (1964, p.55). وثمة شيء لم يسمع به إطلاقاً هو الآن قيد الظهور: «تقليد حديث» كوني وعالمي. الحضارة الغربية هي واسطة عند هذه السيرورة. وهي تمتاز بفعل امتلاكها لأكثر من جذر: خاصة من اليونان (ثم روما) واليهودية. يرى أكسيلوس - شأن العديد من المؤلفين الذين ذكرنا - الحضارة الغربية وقد تركزت على العلم والتكنولوجيا وتأسست على فلسفة الذات الفردية. أدى هذان العاملان إلى قيام العلمانية، بما هي ظاهرة اجتماعية - ثقافية حيث شمل الكونية مكان الكونيات القديمة: «كل ما فرض نفسه باعتباره ممثلاً للكوني أو أحد مؤسسات ما هو كوني قد تفكك من الداخل؛ عائلات، كنائس، دول، أوطان، أحزاب، جامعات. . .» (ص: 301). وما هو في طور الظهور يمتاز بهذه الخاصية المزدوجة، المتناقضة فقط ظاهرياً، أي أن يكون «غربياً» و«كونياً» في آن

واحد: «لا نعلم أن ما قد انتهى، أهل هو الغرب الحديث في خصوصيته، أو أليست هذه نهاية مرحلة طويلة من التاريخ الغربي. إننا لا نعلم إطلاقاً، بماذا يكمل العصر الكوكبي العصر الغربي ولا أين تكمن نقاط القطيعة» (ص: 65).

مع العالمية، يقول أكسيلوس ظهرت الكونية الأولى الحقة: «ما هو كوني صار كونياً»؛ بعبارات أخرى لقد اتخذ طابعاً عالمياً. أو لقد تعولم. يستخدم ياسبرز مصطلحاً مختلفاً، ولكن ليعبر عن شعور مشابه، شعور من يجد نفسه أمام مرحلة لا مثيل لها في التاريخ الإنساني. وهو الذي تكلم عن «عصر محوري» ليعبر عن التحولات التي جرت خلال الألفية الأخيرة التي سبقت العصر الميلادي، وهو الذي تطرق لفرضية عصر محوري جديد ندخل فيه تحت أثر التقنية: «لقد خلقت التقنية الوحدة العالمية من خلال تحفيز سرعة المبادلات. لقد بدأ تاريخ الإنسانية» (ص: 238). تذيب التقنية الحضارات، و«المحاور» والامبراطوريات التي توصف بالكونية، ذلك أن التقنية أكثر كونية من الامبراطوريات. إن النظام العالمي الجديد ـ العالمية ـ شيء آخر يختلف كلياً عن الامبراطورية الكونية، أمريكية كانت أم سوڤياتية (ياسبرز وضع أفكاره هذه عام 1950)؛ «إن الامبراطورية الكونية تعني السلام المفروض بسلطة وحيدة، تفرضه كلياً، وإن كانت مرتكزة إلى نقطة وحيدة فوق الكرة الأرضية. تقوم هذه الامبراطورية على القوة» (ص: 242). للامبراطورية حدودها؛ وهي تعارض امبراطورية أخرى، إن لها خارجيتها، لها محيط يعتبر عادة محيطاً معادياً: إنها امبراطورية في مواجهة الغير. أما العالمية فأمر مختلف كلياً. إنها شيء شمولي كلياً. «فكل ما قد يطرأ بعد الآن إنما يكون الداخل منطلقه. لن يكون هناك مناطق خارجية، حيث يتسنى للقوى الغربية، والشعوب البربرية أن تعيش فساداً كما كان الحال بالنسبة للامبراطوريات العالمية القديمة. لن يكون هنالك بعد الآن خطوطاً رومانية فاصلة، ولا سور الصين...» (ص: 246).

الكونية الغربية «الكونيات الأخرى»

«في العصر الحديث، طرحت الحضارة الغربية شباك نظامها الاقتصادي على العالم بأجمله» (توينبي 1934، ص150). ما نشهده حالياً عبارة عن توحد

اقتصادي وسياسي، قاعدته الحضارة الغربية. ومع ذلك فإن ثمة حواجز فعلية تقف أمام التوحد الأرضي الثقافي طبقاً لهذه الحضارة المسيطرة: «إن الأطروحة تقول إن التوحيد الحالي للعالم تبعاً لقاعدة غربية هو تتويج سيرورة واحدة ومستمرة تأخذ مجريات العالم بأسره بعين الاعتبار، ليست إلا تحريفاً عنيفاً للأحداث التاريخية وتحديداً قسرياً لحقل الرؤية عند المؤرخ» (ص: 151). إن التوحد، برأي توينبي كان فاعلاً على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ولم يكن كذلك على الصعيد الثقافي، الذي يشكّل المستوى الأساسي. لنتذكر أن توينبي حيث يتحدث عن «التوحد السياسي» للعالم فهو قد وضع كتاباته إبان مرحلة وصول الامبراطوريات الأوروبية إلى قمتها. لقد لاحظ أن الخارطة الثقافية للعالم ظلت بجوهرها متماهية مع المرحلة التي سبقت توسع المجتمعات الغربية اقتصادياً وسياسياً وقبل أن تصل إلى مرحلة السيطرة العالمية.

إن انتهاء الامبراطوريات الأوروبية، أي الانتهاء من الاستعمار لا يمكن إلا أن يؤكد مصداقية تحليل توينبي. فالحضارات الآسيوية الكبرى ما زالت حية باستمرار. بل بإمكاننا أيضاً القول وإلى حد بعيد - إن لم نشر إلى حالة الصين الماوية؛ فتلك حالة الإسلام الأصولي الآن - إن هاتين الحالتين لما يشكل تناقضاً مع الكونيات المتضاربة ومع الادعاء الكوني المتمثل بالغرب. ثمة كونيات مقدسة، دينية نجعل الكونية العلمانية والدنيوية المتمثلة بالحضارة الغربية موضع سؤال. دون الذهاب إلى الحضارة الهندية التي لا تفرض تصورها للكونية بسبب ما تنطوي عليه من تسامح ومن تعددية. هذه كانت على الأقل فكرة هاليفاس حين تحدث عن «التداخلية» الهندية التقليدية، بل المعاصرة أيضاً. تقوم هذه التداخلية التقليدية التي تميز الهندوسية على القول بإمكانية كل الآلهة ضمن الهرمية الإلهية الهندية. أما تداخلية الهند الحديثة فتقوم بزعمه على إمكانية الهند لهضمها ولامتلاكها لكل التقاليد الغربية وللحداثة أيضاً، دون أن تفقد مع ذلك هويتها.

هل تفترض العالمية الثقافية مشروعية الرموز والعادات الغربية الكونية، أو هل تعتبر محصلة عرضية أو مؤقتة لسيطرتها؟ تقوم العولمة في إحدى أهم رهاناتها على انتشار استهلاك الخيرات الثقافية ذات الأصل الغربي. كما أن

الخيرات الاقتصادية ذات المركب التقني تدور في أرجاء العالم وهي بغالبيتها نتيجة سيرورة تقنية وعلمية أساسها الغرب أولاً، فكذلك نجد أن الخيرات الثقافية التي عرفت أعلى معدلات انتشارها في أرجاء الكرة الأرضية قد نبعت من الصناعة الثقافية الغربية، أو لنقل بل الصناعة الأميركية بالذات: أفلام هوليود، الإنترنت، المسلسلات الأميركية، العلوم الاجتماعية الأورو ـ أميركية... هذه الكونية، أو أقله هذا التعميم، وهذا الانتشار العالمي للخيرات الثقافية ذات الأصل الغربي، هل تعود جميعها إلى ما يكمن فيها من قيمة أو لقيمتها الجمالية والعلمية؟! وإلى السيطرة التي يمارسها عالم اقتصادي سياسي وثقافي خاص على سائر الثقافات وعلى الحضارات الكبرى بالذات؟ حضارات تتعايش بشكل جيد أو سيء من خلال احتكاك متقطع، عدواني أحياناً، مسالم أحياناً أخرى مع خضوعه بعد ذلك لضغط مشترك وقوي يمارسه الغرب الأميركي.

هل يحق لنا أن نتساءل ما إذا كان الغرب بعد الآن أمريكياً بدل أن يكون أوروبياً؟ لقد استطاعت الولايات المتحدة بكونيتها ومسكونيتها، وبإثنيتها المركزية أيضاً أن تعقب أوروبا في زعامتها للغرب وبوصفها أيضاً حضارة مسيطرة وحضارة كونية. تحدث شبنغلر وبعض المثقفين الأوروبيين الآخرين في سنوات 1930 عن «انحطاط الغرب». علماً أنه كان عليهم التحدث عن انحطاط أوروبا. وهذا ما أدركه فاليري على ما يظهر إذ كتب بحدود العام 1925: «أن أوروبا تتوق كما يرى لأن تحكم من قبل محمية أمريكية». قام العديد من المثقفين من الأصول الغربية (خلاسيون، مهاجرون، ومنفيون...) بالتنظير وبدرجة معينة من الإقناع العلمي لكونية الإثنية المركزية لأميركا. إذ قد نساق للتساؤل عما إذا كانت الكونية المرحلة الأعلى التي تبلغها الإثنية المركزية. تلك هي إلى حد ما حالة إدوار سعيد، في كتابه حول الاستشراق. وحالة فرنسيس فوكوياما في نهاية التاريخ والرجل الأخير؛ وحالة زبغني بريجنسكي (الشطرنج الكبير) وصموئيل هنتغتون (صراع الحضارات) وبنيامين باربر في (Jihad Versus Mac World).

إلا أن الصراع يظل قاسياً. فبعد «المد الكبير» الذي شهدناه عبر توسع أوروبا، هل نشمل الآن حالة «الجزر الكبير» وانغلاق الغرب على نفسه؟.

فالصين لم تتخلّ عن فكرة أن تكون امبراطورية الوسط. فهي زعمت في لحظة معينة، إبان الحقبة المادية «بجعل الحداثة حداثة صينية» (الماركسية). أما اليابان فقد زعمت إبان مرحلتها الامبريالية بإمكانية «تجاوز الحداثة» الغربية. وهي تبدي حالياً معارضة شديدة تجاه التوسع الغربي، إن على الصعيد الاقتصادي أو في المجالات التقنية والثقافية. يعرف الإسلام أيضاً طموحات كونية من خلال الحركات الأصولية التي تطمح إلى «أسلمة الحداثة» بعد أن حاول الغربيون فعلاً «تحديث الإسلام». تطمح الهند، بحسب هالبفاس «إلى هضم الحداثة». لم يفارق وهم الامبراطورية كلياً العقول السياسية حين يتم الحديث عن «مد إسلامي» أو «مد عربي» أو «مد تركي». ربما ستعرف كل واحدة من الحضارات الكبرى، وفي إطار العالمية، إغراء الطموح الكوني، كما عرفت إبان قرون عزلتها النسبية إغراء الإثنية المركزية.

الديانات والطموح الكوني

تبقى الديانات الكونية الكبرى، حتى لو كانت ديانات عالمية، معتقدات خاصة يتقاسمها جزء محدود من الإنسانية. إن طموحاتها الكونية غالباً ما تصطدم بواقعها التاريخي والسوسيولوجي. يشهد العام 2000 وبطريقة مترادفة صراع كونيات دينية، «تسييس» الديانات (أو أدلجتها إذا شئنا)، هذا إلى جانب عولمتها (هذا ما يتمظهر من خلال الالتحاق الديني الفردي وسط جمهورية ديانة تتمتع بالأغلبية).

نتحدث أحياناً عن البوذية بوصفها ديناً «متسامحاً» بطبيعتها؛ نقول ذلك بشكل مختلف عن ديانة حقة، ذلك أن الحديث عن البوذية غالباً ما يتناول بعداً أخلاقياً، أو موضوع خلاص لا يقوم على «الوحي» كما هي الحال في ديانات أصحاب الكتاب كما عرفها الغرب والشرق الأدنى. ربما علينا أن ننسى، كما هو الحال في الديانات الكبرى، أنها تريد أن تكون كونية وأنها تعرض الخلاص على كل بني البشر. أما موقف البوذية من الخارج فمختلف عن الهندوسية التي خرجت البوذية منها تاريخياً. أبدى الامبراطور آسوكا في القرن الثالث قبل الميلاد اهتماماً خاصاً بالشعوب غير الهندوسية. هكذا يرى هالبفاس أن البوذية قد

انطوت في جوهرها على الكونية وعلى نزعة تبشيرية. لم يكرر بوذا تعاليمه باللغة السنسكريتية بل بلهجة هندية محلية. إن بوذا وتلاميذه ـ شأن المسيح والرسل ـ أبدى قدرة على الحديث بكل لغات العالم. وبالتالي فإننا نجد في التشريع البوذي بعض المقارنات بين الممارسات والعقائد الهندية ومثيلاتها عند الشعوب الأخرى.

ومع ذلك لم تؤد المقاربة البوذية إلى تغير يذكر في العلم الهندي عن الغرباء. قليلة جداً هي النصوص الأدبية البوذية الهندية التي تحدثت عن بلدان غريبة. كما لم تعر الآداب الفلسفية الهندية أهمية تذكر لانتشار البوذية خارج الهند، بل في الهند بالذات. بعبارات أخرى كان أثر الكونية البوذية في معرفة الهند للغرباء ضعيفاً جداً، بل سلبياً. كانت البوذية مغمورة وقابعة في قلب الهندوسية وفي الوقت نفسه كانت محتقرة بل مرفوضة منها. لا نجد في الأنظمة الفلسفية الكلاسيكية والأرثوذوكسية (darsana)، رؤى تتعلق بالآخر، بل لا نجد اعترافاً بالآخر وبالغريب. إن الفكر الهندي، وهنا نستعيد مرة أخرى عبارة هالبفاس فكر «تداخلي»، والعبارة الهندية (Pasenda) المستخدمة زمن الامبراطور أسوكا في الإشارة إلى الجماعات الدينية الغريبة تعني اليوم «المنشق» و«الملحد». ما نشهده في وسط الهندوسية اليوم يوحي بوجود قبول «للتفرقة» و«لعدم التسامح».

للحديث عن البوذية علينا أن نترك الهند للتوجه نحو حضارة أخرى، وبخاصة نحو الصين. لحظة تلاقي الصين مع الغرب وجدنا مطالبة بالكونية من جانب البوذية، كان ذلك رداً على المسيحية وعلى الروح التبشيرية التي أبدتها: كذلك نجد أيضاً أن ردة الفعل المناهضة للغرب، أو ردة الفعل السلبية تجاه الكونية الغربية وجدت التعبير عنها من خلال ما وصفه المتعلمون الكونفوشسيون. فالكونفوشسية أرادت أن تعلم العالم أيضاً أنها كانت طريقة في الخلاص. أبدى بعض المثقفين الصينيين إعلانهم بتفوق الصين «الأخلاقي» على بربرية الغرب. فالكونفوشسية على حد تعبير ياه ـ تي ـ هوي (1864 ـ 1927)، «تمثل التعبير الأعلى عن العدالة. . . وفي المستقبل، ليس ثمة شكّ إطلاقاً أنها

ستكون [الفلسفة] التي سيتبناها الغرب إلى جانب الشرق بالطبع».

في الإطار الديني على ما يبدو، تظهر الحدود التي توضع على تطور «علاقات التواصل»، هنا يبدو غموض الآخر والسمة القاطعة للفوارق الثقافية. فقد يمكن لأفضل طرق التواصل بين الناس وبين الثقافات أن توصل إلى سوء فهم حاد. هذا ما عبّر عنه إيلي خدوري المختص بالإسلام إذ قال: «رغم ذلك إن التواصل بين العالم العربي والخارج سيكون أسهل وأسرع من أي وقت مضى، فالاتصال الثقافي والوجداني سيكون أكثر صعوبة وأكثر محدودية من المراقبات والقيود. في المئة والخمسين سنة الأخيرة، إن العلاقة بين العرب وغير العرب مهددة مرة أخرى بأن تصبح مصل الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى، قائمة وغير مفهومة بين الواحد والآخر » (ص162، 1980). يبدو تشخيص الخبير غامضاً، ثم إن تشاؤمه لما يثير الدهشة، علماً أنه أبداه مع بداية تطور الحركات الإسلامية: «يجب علينا توقع ازدياد الانغلاق في العالم العربي تجاه الأفكار الخارجية وازدياد الصعوبة في التفاعل». (ص:165). فهل يعني ذلك تهديداً للكونية؟ ألا نجد وجوهاً مخالفة، وأسباباً تدفع للتفاؤل بتفاهم أفضل بين الناس، على سطح الكرة الأرضية بحيث يكون المثقفون صناع هذا التفاهم الأكثر تميزاً؟.

العلمنة والتسامح

إن التقدم الذي أحرزته الإنسانية من أجل تحقيق رؤية مشتركة عن العالم إنما يعود إلى القرن السادس عشر، أي إلى فترة الاكتشافات الكبرى. قبل ذلك كان العالم جملة من الحضارات والثقافات التي يجهل بعضها بعضها الآخر. مع العالمية وبصعود القومية والأصولية، صار التسامح ضرورة حيوية هذا لو سلمنا أن على الكرة الأرضية أن تظل مكاناً للعيش ومناسباً للجميع. بين الكونية الوهمية التي غالباً ما كانت قناعاً للامبريالية وللنسبية التي تعتبر نوعاً من الاستقالة الثقافية، خاصة إذا ما دفعت إلى الحد الأقصى، علينا أن نجد معايير جديدة وضوابط جديدة ومبادىء جديدة. إن مسألة الكونية لا تطرح بحدة إلا على المستوى السياسي في العلاقات الدولية. حتى يكون للكونية من وجود لا بد من

إيجاد مفهوم مشترك حول العالم، ولا بد أن يتقبل كل الناس وكل الثقافات القيم والمؤسسات القادرة على ضمانه.

إن القيمة الوحيدة، الدينية والأخلاقية والسياسية التي يمكن أن تكون عالمية هي التسامح على ما يظهر. والتسامح لا يعني شيئاً آخر سوى الاعتراف بالآخر بوصفه آخراً. اعترافاً فعلياً (الاعتراف بالوجود التجريبي للآخر إلى جانبي) واعترافاً قانونياً أيضاً (اعترف بالآخر، لا بمجرد القبول بحقه بالوجود، بالحق الذي له بممارسة عاداته لإيمانه بمعتقده). إن التسامح لا يعني الاعتراف فقط بوجود الآخر، بل الاعتراف بما له من قيمة، أو من قيم. إن التسامح قيمة أخلاقية وفلسفية أكثر مما هو قيمة سياسية. إن التسامح ليس سوى ثمرة العقل المتعالي والوعي الكوني. التسامح يتجاوز الحضارات «بطبيعته ذلك أنه يتناول العلاقات بين القيم الأخلاقية والثقافية المختلفة. كان هيجل أول مفكر كبير حلل «الصراع من أجل الاعتراف» بين الضمائر (وهذا ما نشير إليه عادة بمقولته الشهيرة «جدل الصراع بين السيد والعبد»). لكن ثمة مؤرخين وفقهاء لغة في أيامنا، أمثال بروديل وفوكوياما، يحاولون اليوم إدخال هذا المعنى في العالم الذي نهيؤ له.

هل ينطوي تغريب العالم العام وتغريب الحضارات الكبرى بتأثير التقنية ودفعها على نوع من الإجماع أو القبول أو الانتماء الحر والكلي بقيم الغرب ومواضيعه؟ ليس بالضرورة، هذا إذا ما صدقنا كلود لفي شتراوس (1952)، الذي يعتبر هذه السيرورة حصيلة علاقة قوى لا متساوية بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى. من الأهمية بمكان، في حالة كهذه، وإزاء الغرب بتنامي الانفجارات العامة أو تزايد عدد الصراعات الناشئة عند عدم التوافق مع قيم الغرب أو الارتباط العام بموضوعاته وبأعماله، من الأهمية بمكان أن نبدأ عملياً وفعلياً وعينياً بتعايش مسالم بين قيم متعددة، بحيث تتعلم كل واحدة من هذه الحضارات لا أن تقبل الآخر، بل أن تعترف به أيضاً. إن التسامح يعني بالدرجة الأولى قبول الآخر طوعاً أو كراهية بوصفه وفي وقت واحد قريباً ومختلفاً، يهدد بالظاهر لكن معاشرته ممكنة مع ذلك وباعتبار ما لديه من نوايا ومن أفعال مسالمة. في فترة لاحقة يصبح التسامح انفتاحاً والتزاماً متبادلاً، تفاهماً وتواصلاً

فعلياً. بانتظار ذلك من الأفضل الاعتماد على التسامح وعلى الاعتراف المتبادل بدلاً من الخوف والهدم المتبادلين.

شكل التسامح إذ ظهر في أوروبا إبان النهضة وفي العصر الكلاسيكي «ثورة ثقافية»: ردة فعل أخلاقية وسياسية تجاه السمة العدوانية الهدامة والعبثية التي انبثقت عن الحرب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. من النتائج اللازمة عن هذه الحرب بين الإخوة والتي انتهت إلى سلام فرضه «العقل»، كان ظهور ذهنية تقوم على الحق الطبيعي في المجال السياسي وعلى العقل العلمي وروح الضمير الحر على المستوى الفكري، وعلى ما نطلق عليه اسم «النسبية الثقافية» على المستوى الأخلاقي. منذ ذلك الوقت صارت العقلانية والتجريبية معايير لازمة ومسيطرة على البحث العلمي في ميدان علوم الطبيعة. أما فيما يخص علوم الإنسان فإن الانتصار الأكثر أهمية قد تمثل على ما يبدو عبر تطبيق «النسبية الثقافية» على ميدان المعرفة. شكّلت العلوم مثل التاريخ والدراسات الإثنية الوصفية والاستشراق الناشىء نوعاً من التشخيص الثقافي وفهم الذات والحضارة الغربية (فون غرينباوم 1965 ص: 286). يفترض التاريخ إذا ما أخذناه بمعناه العريض دراسة مقارنة للحضارات، تأويلاً للغيرية وما هو غريب أو أجنبي تاريخياً. إن النسبية الثقافية وإذا ما استخدمت بذكاء لهي أداة تتيح الوصول لفهم ما هو كوني بالفعل. إن دراسة الأساطير المقارنة والاستشراق والعلوم الاجتماعية بمجملها، ليست إلا مدارس في النسبية.

تحظى النسبية بوجهين: وجه فكري وآخر أخلاقي. يصبح التسامح، أو لنقل بعبارات أخرى النسبية الأخلاقية وقد وضعت موضع التطبيق، يصبح إذا ما دفع إلى حدود تتجاوز الحدود المشروعة قبولاً لما لا يمكن قبوله، أو سلبية تجاه ما لا يمكن التسامح به. على الإنسان الذي يعيش في العام 2000 أن يشق طريق كونية تعددية بين التاريخانية أو النسبي المطلق وبين الإثنية المركزية العقدية. ربما يعني ذلك وجود عالم مليء بالمفارقات، فعلى المطالبة بالحقيقة (حقيقتي) أن تتعايش مع التسامح مع الخطأ («خطأ الآخر»). فمنذ قرون تتنازع العلاقات بين الغرب وبين الحضارات الأخرى بين النسبية الثقافية والعقدية الإثنية

المركزية (Bourricand 1987). تعتبر العلوم الاجتماعية (الدراسات الإثنية الوصفية، الاستشراق والتاريخ) بمثابة ترياق في مواجهة الإثنية المركزية. فهي تتيح اكتشاف كونية مبدأ مشترك لكل الناس حتى لو لم يتمكن هؤلاء بعد من تحديد طبيعة هذا المبدأ. يقترح بوريكو أن يصف كل مجتمع يظهر وعياً بهذه الكونية، حتى لو كان وعياً عاماً، بالمجتمع «الحديث». وهو يشير بذلك إلى المختص بالدراسات الهندية الشهير لويس ديمون الذي أبرز التناقض بين كونية الإنسانية وخصوصية المجتمعات الإنسانية. فالإنسانية تنفلق الآن في خصوصية المجتمعات الصغيرة المغلقة، المنطوية على هويتها، وعالم الإثنيات ـ أو المستشرق ـ هو من يستطيع أقله على المستوى الفكري بتجاوز هذا التحديد وتجاوز قصر النظر هذا. استناداً إلى ليبنتز يرى ديمون أن «كل ثقافة إنما تعبر عن الكوني على طريقته الخاصة والمميزة».

وحدة الإنسان، تعني بحسب بوريكو، أمرين مختلفين أساساً: (مستقلّين أحدهم عن الآخر)؛ والتضامن الاجتماعي شرط اعتباره على سلم الإنسانية، بعبارات أخرى «التضامن الإنساني». ثمة طريقة نحدد بها الحداثة، دون استبعاد طرق أخرى، وهي تقوم على المنهج الذي نحدد به التضامن في أيامنا. غالباً ما يقوم الحديثون بمماهاة التضامن مع التكافؤ: فالمساواة تعني إمكانية التبادل العامة بين الأفراد واحدهم مع الآخر، أو النظر إلى هذه الصفة القابلة للتبادل. أما التضامن فأمر آخر. إنه الطريقة التي تتيح للحداثة تطبيق مبدأ تعترف به كل الأديان ومنذ قرون طويلة، والذي بموجبه نقول: «إن الناس جميعهم إخوة». لقد كان ذلك دون شك الهدف الذي بحث عنه رجال عصر الأنوار حين بحثوا مفهوم «التسامح». فالتعايش لا يقتضي فقط مجرد القول بالمساواة أو بالتكافؤ. إن «الإحاطة إلى العالمية» التي يريدها علماء الاجتماع والإثنيون والمثقفون ويبحثون فيها. قد جعلت قيام جماعة تعايش تضم كل الذهنيات ممكنة بشكل من الأشكال.

يسهم السوق الرأسمالي بكونية التبادل وانتشاره في أرجاء المعمورة. فمع هذه السوق ظهرت إيديولوجيات جديدة، مثل الدولة الكونية أو تلك

الإيديولوجيات التي يبررها الامبرياليون الأوروبيون. يطال التحدي حالياً الجماعات المغلقة على خصوصياتها العرضية والملزمة حالياً بتشكيل كلٍ منفتح، حيث على الشركاء وعلى المحاورين بذل جهودهم من أجل استبدال مواردهم والترويج لأفكارهم: «تمتاز المجتمعات الحديثة لا بما لها من أمور مشتركة أو ببنيتها التي ترتبط ببعض المتطلبات المحددة جيداً، بقدر ما تمتاز بتورطها في مسألة الكونية»؛ هذا ما يقول بوريكو. لقد حان الوقت لتشغيل عمل العقل النقدي، العقل العلمي الذي يصالح العقل التاريخي مع الكونية الثقافية. لقد تطرقنا إلى انبهار العديد من المثقفين العرب والهنود والصينيين واليابانيين بالماركسية بدءاً من أعوام 1920 ـ 1930. في الصين واليابان منذ عام 1920. وفي الهند والبلدان العربية خاصة بعد أعوام 1950 ـ 1960 وبعد انتصار الثورة في الاتحاد السوڤياتي والثورة الصينية. حينها بدا أن ثمة أهمية فعلية من المثقفين الماركسيين قد ظهرت للوجود، آخذة موقعها وسط خط أهمية المثقفين الليبراليين، الخط الذي أنشأته الموجة الأولى من التغريب، ولكن ذلك كان ردة فعل وشكلاً من أشكال الصراع مع «الامبريالية» الذي مثلته. كانت الماركسية، بما تمثله من كونية ومن عالمية، إلى حد ما الموجة الثانية من دخول الشرق الفكري في الحداثة. ربما حان الوقت لكتابة «بيان عالمي» ونشره، بيان مثقفين عالمي أو ربما بيان خاص بالمثقفين العالميين. قد يبدأ هذا البيان أو قد ينتهي بعبارة كالتالية: «يا مثقفي كل البلدان، توحدوا!». فإذا صح أن ثمة طيف ـ طيف العالمية ـ يلاحق الكرة الأرضية، فلا بد من إيجاد أممية مثقفين.

المراجع

لم يورد الباحث هوامش لنصه. بل أشار إلى مراجعه من خلال الإشارة إلى اسم المؤلف، والطبعة، ومن ثم الصفحة مودعاً ذلك كله متن النص. لذلك نعيد هنا تقديم هذه البيبليوغرافيا كما وردت ليتسنى للقارىء العودة إلى المرجع المشار إليه. [م]

Abdel Malek (A.), « L'orientalisme en crise », *Diogène,* 1962, n° 44.
— *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne,* 1969.
Abu Lughod, *The Arab rediscovery of Europe. A Study in cultural encounters,* 1963.
Aclimandos (T.) (éd.), « Lutfi Al-Sayyid / Mustapha Kamil : deux visions de l'Orient », in *D'un Orient l'autre,* vol. II, 1991.
Adams (C.), « The ideology of Mawlana Mauwdudi », in *South Asian politics and religion,* éd. par E. Smith, 1966.
American Studies in contemporary China, éd. par S. Shambaugh, 1993.
Appadarai (A.), *Indian political thinking in the 20th century,* 1971.
Arendt (H.), *Essai sur la révolution,* 1967 (1963).
— *La tradition cachée,* 1987.
Arkoun (M.), *Pour une critique de la raison islamique,* 1984.
— « Islam, pensée islamique, islamisme », in *Peuples méditerranéens,* n° 50, 1990.
— « Rethinking Islam today », in *Mapping islamic studies,* éd. par Azim Nanji, 1997.
Axelos (K.), *Vers la pensée planétaire,* 1964.
Bachmann (P.), *Roberto Nobili 1577-1656,* 1972.
Barber (B.), *Jihad vs MacWorld,* 1995.
Barlow (T.), « Chinese intellectuals and power », *Dialectical anthropology,* n° 16, 1991.
Barthold (V.), *La découverte de l'Asie,* 1947.
Bearce (G.), *British attitudes towards India 1784-1858,* 1961.
Beginnings of modernization in the Middle East. The 19th century, éd. par W. Polk et R. Chambers, 1968.
Behdad (A.), « The discursive formation or orientalism : The threshold of (pseudo)scientificity », in *Peuples méditerranéens,* n° 50, 1990.

Behdad (A.), *Belated travelers. Orientalism in the age of colonial dissolution*, 1994.
Bellah (R.), « Ienaga Saburo and the search for meaning in modern Japan », *in* Jansen (éd.), *Changing Japanese attitudes toward modernization*, 1965.
— « Intellectuals and society in Japan », *Daedalus*, Spring 1972.
Bencheikh (J. E.), « Conditions d'une réflexion sur l'Islam arabe », in *Peuples méditerranéens*, n° 50, 1990.
Bernard-Maitre (H.), « Saint François-Xavier et la mission japonaise », in *Histoire universelle des missions catholiques*, t. I, 1956.
Berque (J.), « Cent vingt ans de sociologie maghrébine », *Annales*, 1956.
— « Une affaire Dreyfus de la philologie arabe », *in* J.-P. Charnay (éd.), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, 1966.
— *L'Égypte, impérialisme et révolution*, 1967.
— *L'Islam au temps du monde*, 1984.
Betz (A.), *Exil et engagement. Les intellectuels allemands et la France, 1930-1940*, 1991 (1986).
Blachère (R.), *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Age*, 1932.
— *Introduction au Coran*, 1959.
Bottéro (J.), « Essor de la recherche historique », in *L'histoire et ses méthodes*, La Pléiade, 1961.
Boulnois (L.), *La route de la soie*, 1963.
Bourricaud (F.), « Modernity, "universal reference", and the process of modernization », *in* S. N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of modernization*, vol. I : *The West*, 1987.
Braudel (F.), *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, 1949.
— *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. I : *Les structures du quotidien*, 1979.
Brzezinski (Z.), *Le grand échiquier*, 1997.
Cambridge history of China, vol. X, 1978 ; vol. XI, 1980 ; vol. XII, 1983, vol. XIV, 1987.
Cambridge history of India, vol. VI : *The Indian empire*, 1964.
Cambridge history of Japan, vol. V, 1989 ; vol. VI, 1988.
Carré (J.-M.), *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 1990 (1932).
Cent cinquantième anniversaire de l'École des langues orientales, 1948.
Chambers (R.), « The Ottoman ulema and the Tanzimat », *in* N. Keddie (ed.), *Scholars, saints and soufis. Muslim religious institutions since 1500*, 1972.
Chaudhury (K. N.), *The English East India Company*, 1965.
— *The trading world of Asia and the East India Company*, 1978.
— *Asia before Europe*, 1990.
Charnay (J.-P.), *Les Contre-Orients*, 1980.
— « Des géopolitiques aux contre-orients », in *D'un Orient l'autre*, t. II, 1991.
Chaunu (P.), *L'expansion européenne*, 1969.
Chevrier (Y.), « Chine, fin de règne du lettré », *Extrême-Orient / Extrême-Occident*, IX, 1984.

Chow Tse Tsung, *The May fourth movement. Intellectual Revolution in modern China*, 1960.
Connaissance du Maghreb. Sciences sociales et colonisation, 1984.
Crecelius (D.), « Non-ideological responses of the egyptian ulama to modernization », *in* N. Keddie (ed.), *Scholars, saints and soufis. Muslim religious institution since 1500*, 1972.
Daniel (N.), *Islam et Occident*, 1993 (*Islam and the West*, 1960).
— *Islam, Europe and Empire*, 1966.
Dawson (R.), *The Chinese chameleon. An analysis of European conceptions of Chinese civilization*, 1967.
De Bary (W. T.) *et al.* (eds), *Sources of Indian Tradition*, 1958.
Dehérain (H.), *Sylvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, 1938.
Demiéville (P.), « Aperçu historique des études sinologiques en France », *Acta asiatica*, n° 11, 1966.
Derminy (L.), *La Chine et l'Occident. Le commerce à Canton au XVIII^e siècle*, 1964.
Dumont (L.), *Homo hierarchicus*, 1966.
Du lettré à l'intellectuel. La relation au politique, n° IV de *Extrême-Orient / Extrême-Occident*, 1984.
Droit (R. P.), *L'oubli de l'Inde*, 1989.
Duroselle (J.-B.), *L'idée d'Europe dans l'histoire*, 1965.
Etiemble, *Ouverture(s) sur un comparatisme planétaire*, 1988.
— *L'Europe chinoise*, t. II, 1989.
Fairbank (K. J.), *The United States and China*, 1962.
— « Maritime and continental in China's history », in *Cambridge history of China*, vol. XIII, 1983,
— et Ssu yü Teng (eds), *China's response to the West*, 1954.
Fenoglio-Abd el Adl (I.), « L'activité culturelle francophone au Caire durant l'entre-deux-guerres », *D'un Orient l'autre*, vol. I, 1991.
Fermi (L.), *Illustrious immigrants. The intellectual migration from Europe 1930-1941*, 1968.
Filliozat (J.), « L'orientalisme et les sciences humaines », *Bulletin de la Société d'études indochinoises*, vol. XXVI, n° 4, 1951.
— « La Société asiatique : d'hier à demain », *Journal asiatique*, numéro spécial du Cent cinquantenaire, 1973.
Fleming (D.) et Bailyn (B.) (eds), *The intellectual migration. Europe and America 1930-1960*, 1969.
Gabrieli (F.), « The Arabic historiography of the Crusades », in *Historians of the Middle-East*, éd. par B. Lewis et P. M. Holt, 1962.
Gasster (M.), *Chinese intellectuals and the Revolution of 1911*, 1969.
Gérard (R.), *L'Orient et la pensée romantique allemande*, 1963.
Gernet (L.), *Chine et christianisme*, 1982.
Gibb (H. A. R.), *Les tendances modernes de l'Islam*, 1949.
— *Islamic society ans the West*, 1967 (1950).
Goodman (M.), « The party and the intellectuals », *The Cambridge history of China*, vol. XIV, 1987.
Grunebaum (G. E. von), « Self-image and approach to history », in *Historians of the Middle-East*, éd. par B. Lewis et P. M. Holt, 1962.

Grunebaum (G. E. von), « Specialization ». in *Arabic and Islamic studies*. éd. par G. Makdisi, 1965.
— *L'identité culturelle de l'Islam*, 1969.
Guillermaz (J.), *Histoire du Parti communiste chinois*, 1968.
— *Le Parti communiste chinois au pouvoir*, 1979.
Halbfass (W.), « Traditional Indian xenology », in *India and Europe*, 1988.
— « Inclusivism and tolerance in the encounter between India and the West », in *India and Europe*, 1988.
— *Tradition and reflection. Explorations in Indian thought*, 1991.
Hanafi (H.), « De l'orientalisme à l'occidentalisme », in *L'orientalisme. Interrogations. Peuples méditerranéens*, n° 50, 1990.
Hay (S.), « Western and indigenous elements in modern indian thought : The case of Rammohum Roy », *in* M. Jansen (éd.), *Changing Japanese attitudes toward modernization*, 1965.
Heidegger (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962.
Hermann (H. G.), « Aspects théoriques de l'historiographie chinoise des années 1980 », *Études chinoises*, vol. X, 1991.
Historians of the Middle-East, éd. par B. Lewis et P. M. Holt, 1962.
Hodgson (M.), *The Venture of Islam*, 1974.
Hourani (A.), *La pensée arabe et l'Occident*, 1962.
— « Introductory remarks », in *Historians of the Middle-East*, éd. par B. Lewis et P. M. Holt, 1962.
Hulin (M.), *Hegel et l'Orient*, 1979.
Huntington (S. P.), *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, 1996.
Hu Shi, *The Chinese Renaissance*, 1934.
Husserl (E.), « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (conférence de Vienne, 1935), in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1976.
L'Inde du bouddha vue par des pèlerins chinois (sélection de textes par Etiemble), 1968.
Islamic studies : a tradition and its problems, 1980.
Jansen (M.) (ed.), *Changing Japanese attitudes toward modernization*, 1965.
Jaspers (K.), *Origine et sens de l'histoire*, 1954 (1949).
Jomier (J.), « Programmes et orientations des études à la faculté de théologie d'Al Azhar », *Revue des études islamiques*, n° 44, 1976.
Jones (K.), « Socioreligious movements in British India », *The New Cambridge History of India*, vol. III, 1989.
Journal asiatique, numéro spécial pour le Cent cinquantenaire de la Société asiatique (1822-1972), 1973.
Jullien (F.), *Le détour et l'accès*, 1995.
Kaul (R. K.), *Studies in William Jones : An interpretation of oriental literature*, 1995.
Kabbani (R.), *Europe's myths of Orient*, 1986.
Kao Chung Ju (B.), *Le mouvement intellectuel en Chine et son rôle dans la Révolution chinoise*, 1957.
Kaplan (R.), *The Arabists. The romance of an american elite*, 1993.

Keddie (N.), « Intellectuals in the modern Middle-east : A brief historical consideration », *Daedalus*, Spring 1972.
— (ed.), *Scholars, saints and soufis. Muslim religious institutions since 1500*. 1980.
Kedourie (E.), *Islam in the modern world*, 1980.
Kepel (G.), *Le prophète et le pharaon*, 1984.
— et Richard (Y.) (eds), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, 1990.
Kopf (D.), *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, 1969.
— « The Brahmo Samaj intelligentsia and the Bengal Renaissance », *in* R. Crane (ed.), *Transition in South Asia. Problems of modernization*, 1970.
Kuroda (Y.) et Asai (N.), « West Asian studies in Japan », in *Middle East Studies*, éd. par Ismael Tareq, 1990.
Lapidus (I.), « Islam and modernity », in *Patterns of modernity*, éd. par S. N. Eisenstadt, vol. II : *Beyond the West*, 1987.
— *A history of Islamic societies*, 1988.
Laroui (A.), *L'idéologie arabe contemporaine*, 1967.
— *La crise des intellectuels arabes*, 1974.
— *L'idéologie arabe contemporaine*, 1987.
Laurens (H.), « A propos de la controverse Renan/Afghani : Islam et protestantisme », in *D'un Orient l'autre*, vol. II, 1991.
Leclerc (G.), *Anthropologie et colonialisme*, 1972.
— *Histoire de l'autorité*, 1996.
— *La société de communication*, 1999.
Levenson (J.), *Confucian China and its modern fate*, 1968.
Lévi-Strauss (C.), *Race et histoire*, 1952.
— *La pensée sauvage*, 1962.
Lévy (A.), *Nouvelles lettres édifiantes et curieuses d'Extrême-Occident par des voyageurs lettrés chinois à la Belle Époque 1866-1906*, 1986.
Lewis (B.), *The emergence of Modern Turkey*, 1961.
— *Islam in history*, 1973.
— *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, 1982.
— « The use by muslim historians of non-muslim sources », in *Historians of the Middle-East*, 1962.
Louca (A.), *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, 1970.
— « Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873) et la science occidentale », in *D'un Orient l'autre*, vol. II, 1991.
Lowith (K.), *De Hegel à Nietzsche*, 1966 (1941).
Lutfi Al-Sayyid Marsot (A.), « The beginnings of modernization among the rectors of Al Azhar, 1798-1879 », in *Beginnings of modernization*, éd. par W. Polk et R. Chambers, 1968.
Mac Kenzie (J.), *Orientalism. History, theory and the arts*, 1995.
Mahdi (M.), « The study of Islam : Orientalism and America », in *Mapping islamic studies*, 1997.
Makdisi (G.) (éd.), *Arabic and islamic studies*, 1965.
— *Studies in honour of Hamilton A. R. Gibb*, 1965.
Malik (Y.), *North Indian intellectuals*, 1979.

Malik (Y.) (ed.), *South Indian intellectuals and social change*, 1982.
Malraux (A.), *Le Musée imaginaire*, 1947.
— *La métamorphose des dieux*, 1957.
Mansouri (M.), « Arabs in limbo », in *Orientalism. Papers presented by the English Department*, Université de Tunis, 1990.
Mantran (R.) (sous la dir. de), *Histoire de l'Empire ottoman*, 1989.
Mapping Islamic Studies, éd. par Azim Nanji, 1997.
Markovits (C.) (sous la dir. de), *Histoire de l'Inde moderne*, 1994.
Maruyama (M.), *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*, 1974.
— « Patterns of individuation and the case of Japan : A conceptual scheme », *in* Jansen (ed.), *Changing Japanese attitudes toward modernization*, 1965.
— « Les intellectuels dans le Japon moderne », in *Cent ans de pensée japonaise*, éd. par Y. M. Allioux, 1996.
Meillet (A.), *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 1953 (1903).
Milson (M.), « Medieval and modern intellectual traditions in the Arab world », in *Daedalus*, numéro Summer 1972, *Intellectuals and change*.
Middle East Studies, éd. par Tareq Ismael, 1990.
Miquel (A.), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, t. I, 1967 ; t. II, 1975.
Mitchell (R.), *Thought control in prewar Japan*, 1976.
Mukherjee (S. N.), *Sir William Jones*, 1968.
Murty (K. S.), « La pensée philosophique indienne », *Diogène*, 1958, n° 24.
Murr (S.), *L'indologie du Père Cœurdoux*, 1987.
Nasir (S. J.), *The Arabs and the English*, 1976.
Nasr (S. H.), *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 1986.
Needham (J.), *Science and civilization in China*, t. I, 1965 (1954).
— *Within the four seas. The dialogue between East and West*, 1969.
— *Science et civilisation en Chine*, 1995.
Nishida (K.), *A study of good*, 1960 (1910).
— *La culture japonaise en question*, 1991 (1940).
Oksenberg (M.), « Politics takes command : An essay on the study of post1949 China », *Cambridge History of China*, vol. XIV, 1987.
Olender (M.), *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, 1987.
D'un Orient l'autre, 1991.
Orientalism. Papers presented by the English Department, Université de Tunis, 1990.
L'orientalisme. Interrogations. Peuples méditerranéens, n° 50, 1990.
Panikkar (K. M.), *L'Asie et la domination occidentale*, 1956 (1953).
Panikkar (S.), *L'Inde et l'Occident*, 1958.
Passin (H.), « Modernization and the Japanese intellectual : Some comparative observations », *in* Jansen (ed.), *Changing Japanese attitudes toward modernization*, 1965.
Poliakov (L.), *Le mythe aryen*, 1971.
— *Histoire de l'antisémitisme*, 1981.
Rahimieh (N.), *Oriental responses to the West*, 1990.

Rao (V. N.), « Telugu intellectuals' roles in the process of social change », *in* Y. Malik (ed.), *South Indian intellectuals*, 1982.
Recent trends of East Asian Studies in Japan, 1962.
Récits de voyages asiatiques. Actes du Colloque EFEO-EHESS, 1994, éd. par C. Salmon, 1996.
Reid (O. M.), *Cairo University and the making of modern Egypt*, 1990.
— « L'université du Caire et les orientalistes », in *D'un Orient l'autre*, vol. II, 1991.
Reischauer (E.), *The Japanese*, 1977.
Renou (L.), *La civilisation de l'Inde ancienne*, 1950.
— et Filliozat (J.), *L'Inde classique*, 1947.
Rodinson (M.), *La fascination de l'Islam*, 1968.
— *L'Islam, politique et croyance*, 1993.
Roussillon (A.), « Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe : l'aporie des sciences sociales », in *Peuples méditerranéens*, n° 50, 1990.
— « Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine », *in* G. Kepel et Y. Richard (éd.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, 1990.
— « Projet colonial et traditions scientifiques : aux origines de la sociologie égyptienne », in *D'un Orient l'autre*, vol. II, 1991.
Saad (A.), « Orientalisme colonial et orientalisme égyptien », in *D'un Orient l'autre*, vol. II, 1991.
Saïd (E.), *L'orientalisme*, 1980 (1978).
Schwab (R.), *Vie d'Anquetil-Duperron*, 1934.
— *La Renaissance orientale*, 1950.
Sanson (G. B.), *The Western world and Japan*, 1951.
Séguy (C.), *Histoire de la presse au Japon*, 1993.
Shariati (A.), *Histoire et destinée*, 1982.
Shayegan (D.), *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, 1982.
— *Le regard mutilé*, 1989.
Shaw (S. J.), « Some aspects of the aims and achievements of the 19th Ottoman reformers », in *Beginnings of modernization in the Middle East. The 19th century*, éd. par W. Polk et R. Chambers, 1968.
Schwartz (B.), « The limits of "Tradition versus Modernity" as categories of explanation : The case of the Chinese intellectual », in *Daedalus*, Spring 1972.
Shils (E.), *The intellectual between tradition and modernity : the Indian situation*, 1961.
Shuichi (K.), « Japanese writers and modernization », *in* Jansen (éd.), *Changing Japanese toward modernization*, 1965.
The Significance of silk roads in the history of human civilization, éd. par T. Umesao et T. Sigimura, 1992.
Singer (M.), *Traditional India. Structure and change*, 1959.
— *When a Great Tradition modernizes. An anthropolgical approach to Indian civilization*, 1972.
Singhal (D. P.), *India and world civilization*, vol. II, 1972.
Stokes (E.), *The English utilitarians and India*, 1959.
The Study of cultures at a distance, éd. par M. Mead et R. Métraux, 1953.

Tatsuo (A.), *The failure of freedom. A portrait of modern Japanese intellectuals*, 1969.

Toynbee (A.), *A Study in history*, vol. I. 1934 ; vol. XII. 1961.

Umesao (T.), *Le Japon à l'ère planétaire*, 1983.

Vandermeersch (L.), « L'institution chinoise de remontrance », *Études chinoises*, vol. XIII, 1994.

Vatikiotis (P. J.), *The modern history of Egypt*, 1969.

Voyageurs arabes, Bibliothèque de la Pléiade, 1996.

Waardenburg (J. J.), *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 1962.

Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Avant-propos de 1905.

Wallerstein (I.), *Capitalisme et économie-monde*, 1980 (1974).

Wang (Y. C.), *Chinese intellectuals and the West*, 1966.

Wright (A.), « The study of chinese civilization », *Journal of the history of ideas*, n° 21, 1960.

Yasusuke (M.), « Modernization in terms of integration : The case of Japan », *in* S. N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of modernity*, vol. II : *Beyond the West*, 1987.

Yérasimos (S.) (éd.), *Deux ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire*, 1998.

Zeghal (M.), *Gardiens de l'Islam*, 1996.